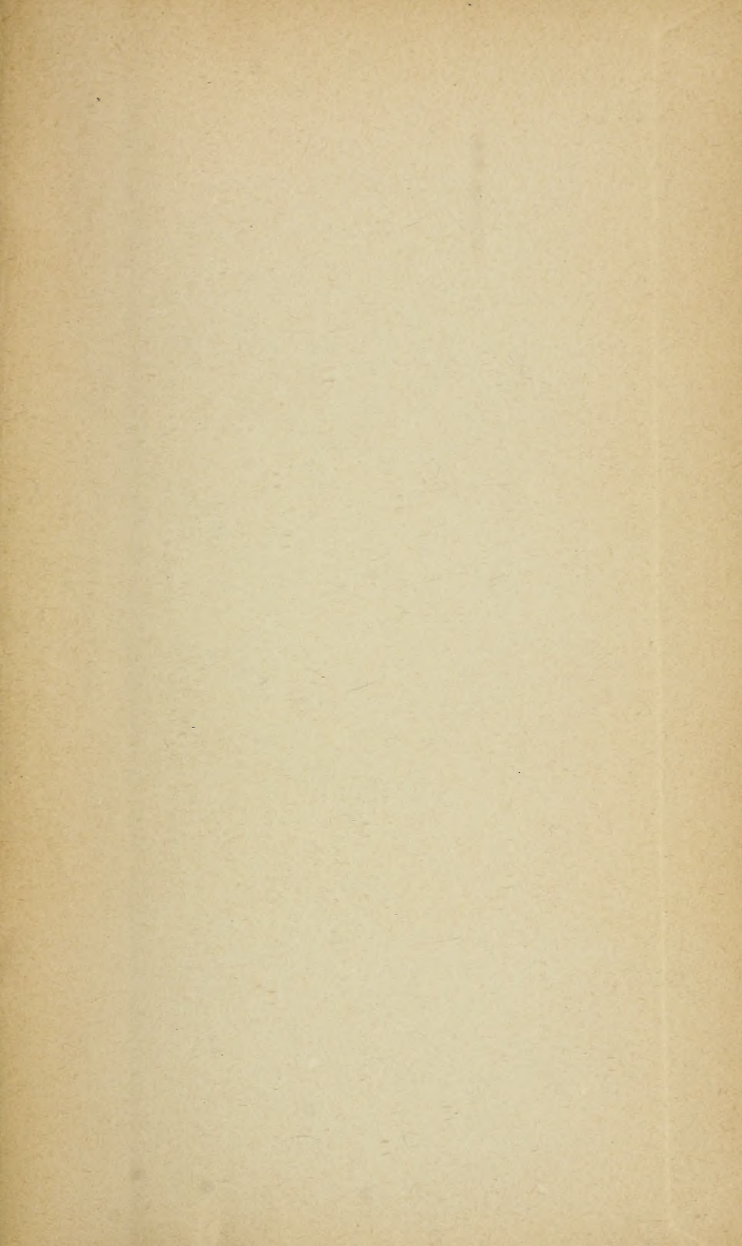
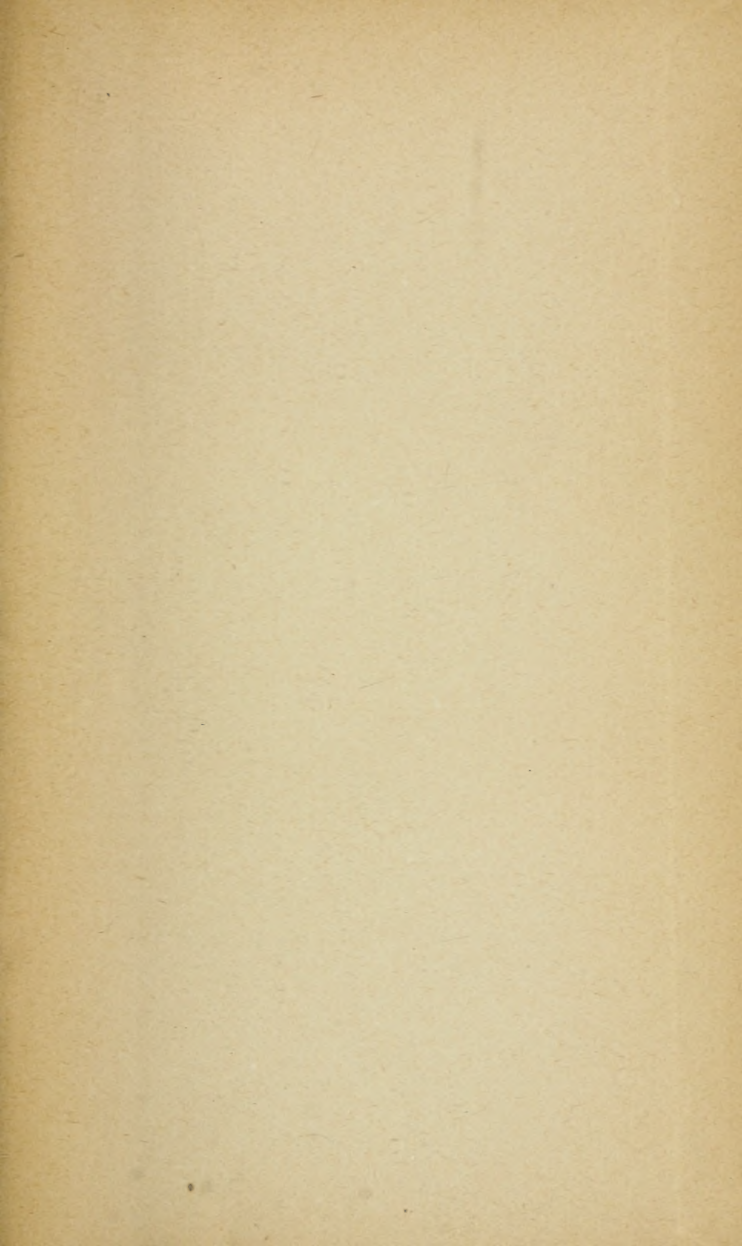


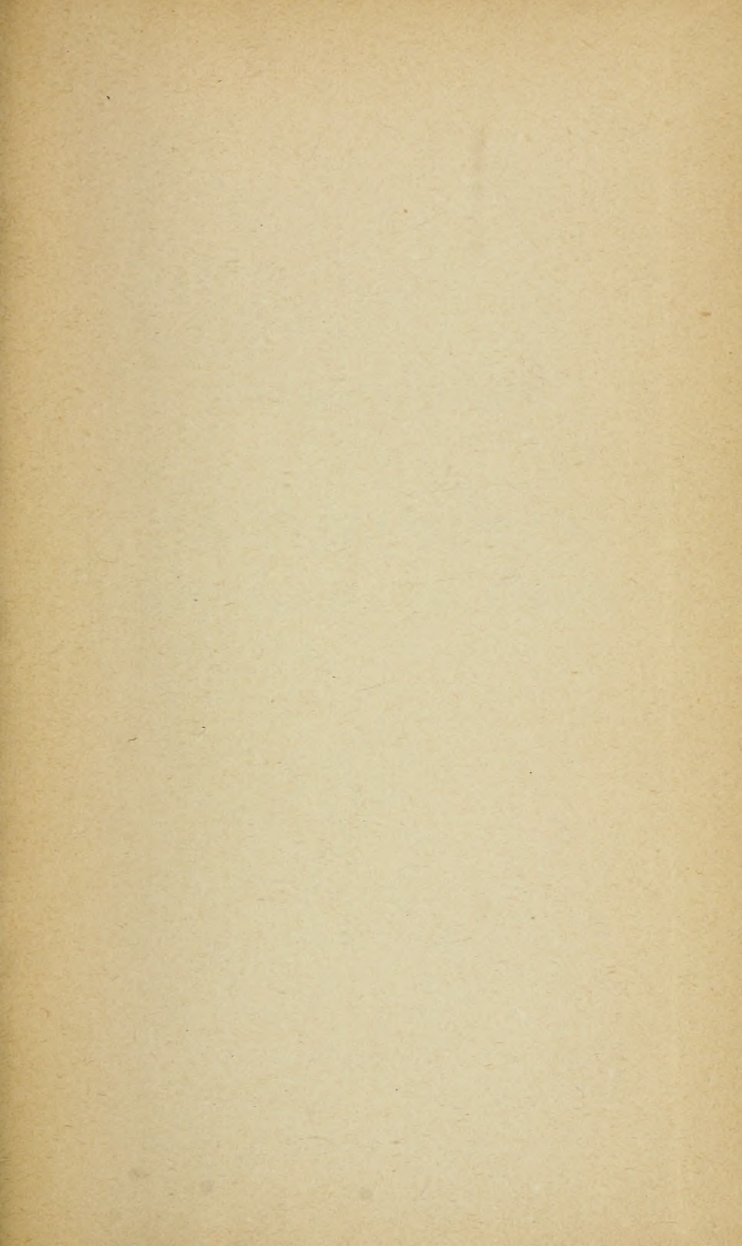












INTRODUCTION

A

LA PHILOSOPHIE

Traditionnelle ou Classique

IMPRIMATUR

Parisiis, die 31^a Octobris 1913

E. Adam, *v. g.*

INTRODUCTION

A

La Philosophie

traditionnelle ou classique

par H. PETITOT



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE, Éditeur

117, Rue de Rennes, 117

—

1914

AVANT-PROPOS

Les philosophes traditionnels ou classiques ne savent pas toujours jusqu'à quel point leur enseignement est inaccessible à la grande majorité des esprits même cultivés. Le style de l'école, technique, abstrait, formel, rebute les lecteurs modernes. Ceux-ci désireraient qu'on leur présentât les vérités acquises sous des dehors plus attrayants, sous une forme plus adaptée à leurs habitudes de penser, à leur état d'esprit. Et il pourra sembler dès l'abord que ce désir est parfaitement légitime, et que rien n'est plus aisé que de le satisfaire. Mais, si jamais on met la main à l'œuvre, on se rendra compte que l'entreprise est beaucoup plus ardue qu'on ne se l'était figuré. On peut même douter si elle est possible. Peut-être est-il nécessaire que les fruits de la pensée comme ceux de la vertu soient entourés d'une triple haie d'épines et que ceux-là seuls puissent y goûter qui ont auparavant beaucoup peiné ?

Néanmoins, il serait très désirable qu'on pût faciliter l'accès de la philosophie classique à cette jeunesse sur laquelle on a dernièrement « enquêté », qui semble si généreusement disposée, mais qui ne se préoccupe évidemment pas beaucoup des doctrines

de l'école. La faute n'est-elle pas bien compréhensible ? Et peut-on exiger des jeunes bacheliers ou licenciés qu'ils lisent plus volontiers Aristote et ses commentateurs que Descartes, Taine, Renan, Nietzsche, Bergson ? « Le monde se perd, disait plaisamment un des premiers compagnons du P. Lacordaire, parce qu'on ne lit plus Goudin. » Il est possible ; mais le monde se damnerait plutôt que de lire Goudin. Et on ne peut cependant se résigner à cette sorte d'ostracisme dans lequel la société moderne tient la philosophie de l'école. « Un Père de l'Église, un docteur de l'Église, quels noms ! Quelle tristesse dans leurs écrits ! Quelle sécheresse ! Quelle froide dévotion ! et, peut-être, quelle scolastique ! disent ceux qui ne les ont jamais lus[1]. »

Les néo-scolastiques ont souvent allégué un témoignage célèbre de Leibniz en faveur de leur doctrine. Ils l'ont même si fréquemment cité que certains philosophes chrétiens ont cru devoir railler cette insistance. Ce texte doit être bien remarquable, il mérite qu'on le cite de nouveau et en entier : « Je sais, écrivait donc Leibniz, que j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeler *post liminio* les formes substantielles presque bannies ; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement, quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne, que j'ai donné bien du temps aux expériences de physique et aux démonstrations de la géométrie, que j'ai été longtemps persuadé de la vanité de ces

1. La Bruyère, *Caractères*, Ch. xiv, *De la chaire.*

êtres que j'ai été enfin obligé de reprendre malgré moi et comme par force, après avoir fait moi-même des recherches qui m'ont fait reconnaître que nos modernes ne rendent pas pleine justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé que si quelque esprit exact et méditatif prenait la peine d'éclaircir et de digérer leurs pensées à la façon des géomètres analytiques, il y trouverait un trésor de quantité de vérités très importantes et tout à fait démonstratives[1] ... » Ces paroles précieuses et suggestives sont de nature à faire réfléchir les modernes sur la valeur de leurs préjugés, et elles peuvent aussi porter les scolastiques à examiner si, détenant la vérité, ils n'ont pas trop négligé de la présenter sous une forme plus littéraire et plus accessible.

Ce n'est pas que chacun doive s'adonner à la vulgarisation. Il est absolument nécessaire, au contraire, que beaucoup travaillent à approfondir les questions les plus spéciales selon la méthode formelle et la terminologie technique, et l'on ne saurait trop estimer ces spécialistes qui plongent jusqu'au fond des questions les plus abstruses, fouillent dans l'obscurité, et ramènent les vérités les plus précieuses. Seulement il faut permettre aussi à ceux qui se consacrent à la divulgation des connaissances acquises, de ne pas procéder aussi rigoureusement, et de ne

1. *Discours sur la Métaphysique.* p 11.

présenter souvent les thèses qu'imparfaitement et incomplètement. Il arrive trop souvent que les spécialistes et les vulgarisateurs se critiquent mutuellement. C'est une faute. Ils ont également besoin les uns des autres, et, pour n'être pas également honorée, leur tâche n'en est pas moins, sous des rapports divers, également ardue et utile. Efforçons-nous de comprendre une fois pour toutes, que les défenseurs de la vérité doivent se donner la main, et, pour ainsi dire, faire la chaîne, afin d'étouffer les doctrines impies qui se propagent dans l'univers avec la rapidité de l'incendie.

Dans cet ouvrage nous ne nous sommes pas proposé de traiter des questions spéciales comme l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, les fondements de l'obligation morale, etc... Car nous sommes persuadé que l'on ne peut guère étudier avec fruit ces thèses particulières, si on les aborde avec des dispositions d'esprit défectueuses, si l'on manque de méthode, et si d'ailleurs on ne possède aucune vue d'ensemble sur la philosophie traditionnelle. C'est pourquoi une sorte de petite *Introduction* à la philosophie qui indiquât *l'attitude* à prendre, *la méthode* à suivre, *le but* à atteindre nous a paru opportune. Nous nous sommes efforcé de montrer que l'esprit ou l'attitude dans laquelle les philosophes classiques ont travaillé, est un esprit de synthèse et d'impartialité ; que leur méthode fut avant tout objective et qu'elle consiste essentiellement dans la distinction et la composition ; qu'enfin le but qu'ils ont constamment poursuivi est la vie parfaite et intégrale tant au point de vue scientifique que moral. Si la lecture de ce modeste

essai pouvait inspirer aux jeunes philosophes le désir de recourir aux originaux, à Aristote, à saint Thomas et à leurs commentateurs anciens et modernes, notre but serait atteint. — Nous ne voudrions pas faire de préférences, qu'il nous soit seulement permis de recommander les œuvres de Son Éminence le cardinal Mercier et de ses collaborateurs, l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange sur le *Sens commun*, *la Philosophie de l'être*, le *Saint Thomas* du P. Sertillanges, l'*Intellectualisme de saint Thomas* de l'abbé Rousselot, parmi tant d'autres livres et revues qu'il serait trop long de nommer ici.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

NATURE DE LA PHILOSOPHIE TRADITIONNELLE

La philosophie pourra-t-elle jamais aboutir à des conclusions certaines et définitives ? Telle est la première question qui s'impose aujourd'hui à l'esprit de tout homme qui se met à philosopher. Il n'en a pas toujours été ainsi. Loin de douter du pouvoir de la raison, les premiers philosophes eurent plutôt en elle une confiance excessive. Mais lorsque les systèmes se succédèrent, se contredisant, s'anathématisant, se détruisant mutuellement, alors le doute commença d'envahir les esprits. Le scepticisme naquit de la contradiction des systèmes. Les philosophes se sont si constamment trompés, ils ont soutenu tant et de si étonnants paradoxes, qu'enfin ils ont réussi à se discréditer entièrement. Et c'est pourquoi des esprits éclairés et puissants comme Montaigne, Pascal, Lamennais, ont cru que la philosophie avait donné dans le passé des preuves suffisantes de son impuissance, et qu'elle serait à jamais incapable de nous apporter quelque certitude. L'histoire de la philosophie semble n'être pour beaucoup de nos contemporains qu'une sorte de vaste nécropole ; des mausolées plus ou moins grandioses sont érigés à la

mémoire des systèmes antiques et déjà des tombes sont creusées, prêtes à recevoir les doctrines actuelles.

Ce scepticisme, les philosophes l'ont, il est vrai, légitimé par de multiples raisons. Sextus Empiricus les avait réduites à dix principales appelées « tropes sceptiques »; Agrippa en avait compté cinq; mais en réalité, toutes se ramènent à une seule effective ou primitive : la contradiction des philosophes ; les autres sont secondaires ou adventices. Croira-t-on que les pyrrhoniens aient été entraînés au doute par l'argument du *diallèle*[1] ? Pense-t-on que Descartes ait été réduit au doute méthodique par l'hypothèse d'un malin génie, lequel prendrait plaisir à illusionner les humains comme les enfants jouent à tromper des coccinelles ? Et Kant lui-même, croit-on qu'il ait douté de la valeur de la raison pure parce que l'observation lui avait révélé l'existence de formes ou de jugements synthétiques *a priori* ? Il suffit de consulter l'histoire et la biographie de ces illustres philosophes pour remarquer que leur scepticisme partiel ou total a eu pour source principale la contradiction des systèmes. « Je ne dirai rien de la philosophie, écrit Descartes, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et

1. Cet argument consiste à présumer que cela seul est certain qui est prouvé, or comme dans cette hypothèse les preuves devront être toujours prouvées par d'autres preuves et les principes par d'autres principes, il s'ensuivra que toute certitude impliquera un cercle vicieux (διά, ἀλλήλων).

par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres,... et je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable[1]. » — L'origine du doute cartésien paraît assez claire quand on s'efforce de suivre la filiation des idées. La Renaissance avait exhumé de l'oubli tous les systèmes de l'antiquité, y compris le pyrrhonisme. Marsile Ficin, Pic de la Mirandole restaurent le platonisme, Juste Lipse le stoïcisme, Gassendi l'épicurisme, et tous combattent Aristote et la scolastique décadente. En vain Melchior Cano exhortait-il les philosophes de l'école à cesser leurs interminables disputes, à éviter les affirmations *a priori* et les subtilités stériles, à dédaigner « l'investigation des choses obscures difficiles et inutiles[2]. » Ses paroles n'étaient pas écoutées. La réforme dont il reconnaissait l'impérieuse nécessité et qu'il avait le courage d'entreprendre était suspecte. Ce fut le scepticisme qui triompha. — « C'est par Montaigne, écrivait Brunetière, c'est par la lente et insensible contagion de ses *Essais*, que le doute méthodique est entré dans le monde moderne, et non point du tout, comme on continue de l'enseigner dans nos écoles, par l'intermédiaire du *Discours de la méthode*[3]. » On ne saurait mieux dire. Descartes

1. *Discours de la méthode.*
2. *De locis theologicis*, Lib. VIII. ch. IV.
3. Cf. *Revue des Deux Mondes*. 1er Sept. 1906. Brunetière acceptait en philosophie l'attitude sceptique de Montaigne : « le doute, un doute raisonnable, un doute raisonné, le doute, précisément de Montaigne, n'est-il pas la seule attitude intellectuelle qu'on puisse désormais tenir à l'égard de la métaphysique... ? » (p. 215.)

a été conduit au scepticisme par son époque et s'il eut recours à l'esprit géométrique pour discipliner le doute, l'utiliser et l'absorber, il dut aussi en grande partie cette idée à son milieu. Galilée avait dit : « La philosophie est écrite dans la nature, ce grand livre est tracé en caractères mathématiques. » — L'origine du doute méthodique cartésien doit donc être recherchée dans l'incohérence des systèmes exhumés par la Renaissance, et dans les progrès de l'esprit scientifique. L'hypothèse d'un malin génie, les illusions des sens et des songes ne sont venues qu'après.

Et l'on peut argumenter exactement de même au sujet du scepticisme kantien. Kant a douté de la valeur de la raison pure à cause de la contradiction des philosophes du XVIIIe siècle et des temps anciens ; il a cru à la valeur de la science à cause des découvertes des physiciens et surtout de Newton. Comme Descartes, il a tenté de discipliner et de circonscrire le scepticisme ; mais au lieu de recourir à l'esprit géométrique il eut recours à la foi morale, et en cela il s'inspirait de Luther, de Rousseau, et subissait l'influence du piétisme. Pour se rendre exactement compte des origines de la philosophie de Kant, il faudrait évidemment exposer l'histoire des systèmes antérieurs et suivre la filiation plus ou moins subconsciente des idées comme les mineurs suivent les ramifications souterraines des divers filons. Mais notre objet n'étant autre que de découvrir la source première du scepticisme kantien, il nous suffira de quelques témoignages assez démonstratifs. Dans la seconde *Préface* de la *Critique de la raison pure*, qui

est comme son *discours de la méthode*, Kant commence par nous indiquer le signe infaillible auquel nous pouvons reconnaître qu'une science est entrée selon son expression constante dans le sûr chemin d'une science. « Si l'auteur, écrit-il, se trouve dans l'embarras, ou s'il n'est pas possible de mettre d'accord les divers collaborateurs sur la manière dont le but commun doit être poursuivi ; alors on peut toujours être persuadé qu'une telle étude est loin d'être sur le sûr chemin d'une science, et qu'elle n'est au contraire qu'un simple tâtonnement. » Ce critérium étant posé et prouvé par des exemples au moins contestables sinon chimériques, Kant passe à la métaphysique : « Quant à ce qui concerne l'unanimité de ses partisans dans leurs assertions, la métaphysique en est si loin, qu'elle semble n'être bien plutôt qu'une arène exclusivement destinée à développer ses forces dans des jeux et des combats où aucun des champions n'a encore pu conquérir le moindre terrain ni s'assurer une possession durable par la victoire. Nul doute donc que la méthode suivie jusqu'ici par les métaphysiciens n'ait été qu'un pur tâtonnement et, ce qui est pis, un tâtonnement entre de simples concepts ». Ainsi selon Kant la raison pure n'aboutit qu'au scepticisme, il ne reste donc plus qu'à recourir à la volonté, *sit pro ratione voluntas* : « Je ne puis un instant *admettre Dieu*, *la liberté* et *l'immortalité*, en faveur de l'usage pratique nécessaire de ma raison, si je *n'enlève* en même temps à la raison spéculative sa prétention aux vues transcendantales... Je devais donc abolir la *science* pour faire place à la *croyance*... Le dogma-

tisme dè la métaphysique est la vraie source de l'incrédulité qui combat la moralité[1]. » On le voit, la raison principale pour laquelle Kant a mis en doute la valeur transcendante de la raison pure, consiste dans les tâtonnements ou les contradictions des philosophes ; les jugements synthétiques, les formes *a priori*, les postulats de la raison pratique, ne sont venus qu'après.

« Il y a des vices, écrit Pascal, qui ne tiennent à nous que par d'autres, et qui, en ôtant le tronc, s'emportent comme des branches. On peut en dire autant des arguments sceptiques. Assurément, nous sommes bien éloigné de croire que toutes les preuves produites par les sceptiques ou les fidéistes n'aient aucune valeur, et qu'il ne faille tenir aucun compte des illusions sensibles ou des déformations infligées à la réalité par nos diverses facultés. Nous soutenons seulement que parmi les raisons de douter, la principale, celle qui est le fondement et comme le tronc sur lequel les autres se sont élevées ou greffées, n'est autre que la contradiction des philosophes. Et si nous le soutenons, ce n'est point par préférence ou pour les besoins d'une thèse, mais parce que l'histoire, croyons-nous, le démontre. Toute la lignée des philosophes plus ou moins sceptiques depuis les Pyrrhoniens jusqu'aux traditionalistes modernes, n'ont désespéré de la raison et de la philosophie qu'après avoir été découragés par les contradictions des systèmes. Si donc l'on pouvait établir que cette raison de douter n'en est pas une, on trancherait le

1. *Préface de la Critique de la raison pure.*

scepticisme à la racine et toutes ses branches naturelles ou adventices ne tarderaient pas à se dessécher et à disparaître. Mais comment réfuter l'argument sceptique tiré des contradictions philosophiques ?

Une première réponse se présente : Les systèmes passent mais la philosophie demeure. La *perennis philosophia*, la doctrine traditionnelle, selon certains modernes, consisterait dans le progrès et le devenir de la vérité, les divers systèmes n'en seraient que des approximations, des moments successifs. Accoutumons-nous, disent-ils, à concevoir la philosophie moins comme une chose, une *Somme*, un traité dont les parties sont définitivement arrêtées, que comme une vie, comme un organisme qui évolue sans cesse. Oui, la philosophie doit, à moins de disparaître, se transformer, se renouveler, se dépasser toujours, car il n'est pas de milieu entre progresser, se métamorphoser, c'est-à-dire vivre, et s'arrêter, s'encroûter comme un fossile, c'est-à-dire mourir. Ne parlez donc plus des contradictions insolubles, émises par les systèmes successifs; ces systèmes ne sont que les diverses métamorphoses traversées par une seule et même doctrine, laquelle n'est ni le platonisme, ni l'aristotélisme, ni le cartésianisme, ni le kantisme, mais simplement la philosophie éternelle, la *perennis philosophia.* Tous les philosophes de génie ont contribué diversement au progrès de cette science. Ces pionniers de la vérité, se sont frayé leur route dans la brousse, en tâtonnant, en poussant des reconnaissances de tous côtés. Sans doute bien des méandres ont été décrits, quelquefois même, on s'est égaré, alors il a fallu revenir sur ses pas et reprendre la route perdue,

mais le progrès, pour avoir consisté en actions et en réactions, pour avoir été interrompu par des régressions momentanées, n'en a pas moins été réel et considérable. Aucune évolution n'est une ascension continue, mais une progression faite de détours et de reculs. L'évolution philosophique n'a pas échappé à ces alternatives. Elle a décrit non une trajectoire rectiligne, mais une ligne en zigzags comme celle de l'éclair. Les divers systèmes furent, des essais, des reconnaissances poussées dans des directions divergentes, mais tangentes en un point à la vérité, et cela a suffi pour que le progrès ait été en somme réel et constant. La vérité à proprement parler n'est pas, elle devient, elle est essentiellement durée, elle deviendra donc toujours. La philosophie moderne est issue des systèmes antérieurs ; elle a conservé l'âme de vérité qu'ils contenaient, elle les a traversés sans s'y arrêter. Les contradictions des philosophes, loin d'être l'exclusion, sont la condition vitale de la *perennis philosophia.*

Cette solution de l'objection sceptique est assurément spécieuse, et elle entraînerait infailliblement notre adhésion, si elle ne contenait sous le revêtement des métaphores, un fond obscur et suspect qui inquiète notre sens inné et acquis de la logique. On nous assure que les systèmes passent, mais qu'il en demeure toujours quelque chose, à savoir le meilleur d'eux-mêmes, leur âme de vérité. Mais que signifie ce je ne sais quoi, ce meilleur d'eux-mêmes, cette âme de vérité? Craignons que ce ne soient là que des mots et des phrases vaines, *verba et voces prœtereaque nihil.* Une âme de vérité, sans doute ce doit être quelque

chose. Mais, quelque chose, lorsqu'on ne spécifie pas, cela est synonyme de rien. Vous nous assurez qu'il reste quelque chose des systèmes antiques dans la philosophie moderne. Mais quoi ? Pourriez-vous nous le dire d'une manière un peu plus précise ? Il est fort probable que vous ne le direz pas. Car ce quelque chose, cette âme de vérité, est un être chimérique, un souffle, un rien, un devenir imaginaire qui n'existe pas objectivement. Ce qui est indéterminé n'est pas, et ceux qui croient que la vérité, l'âme d'un système peut demeurer, ce système disparaissant, ceux-là se paient de mots. — Il reste, dira-t-on, une impulsion, un esprit, une attitude, une méthode, dont la philosophie éternelle s'est nourrie. — Mais quel esprit, quelle méthode, quelle attitude ? Une attitude, un esprit, une méthode sont-ils séparables d'opinions doctrinales déterminées ? Que restera-t-il par exemple de l'aristotélisme, si les théories de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, de l'accident et de la substance, sont reconnues arbitraires, factices et erronées ? Et de quoi se sera nourrie la *perennis philosophia* si elle n'a rien gardé de toutes ces théories traditionnelles ? Car on sait assez combien peu en fait, vous vous souciez d'Aristote et des scolastiques. Sans doute, par curiosité historique, vous étudiez plus ou moins superficiellement leur doctrine ; vous admirez le système péripatéticien comme on admire le vieux sphinx détérioré du Caire, ou le squelette du *mégathérium* au Jardin des Plantes ; mais en pratique, dans l'élaboration et l'exposition de votre philosophie, vous mettez toutes ces doctrines à part, c'est-à-dire de côté. Avouez donc qu'en réalité

vous ne faites pas plus de cas de l'aristotélisme que d'une épave échouée sur le bord du rivage et que vous jetez la scolastique par-dessus bord comme on jette une carcasse aux requins de la mer Rouge. Et quand après cela, vous venez nous affirmer que l'aristotélisme et la scolastique ont été en leur temps la véritable philosophie, quoique vous parliez le plus sérieusement du monde, ce n'en est pas moins une plaisanterie. Car la vérité est immuable et éternelle. Si l'aristotélisme est faux aujourd'hui, il l'était au IVe siècle avant notre ère, et si la scolastique a été vraie au XIIIe siècle, elle l'est encore actuellement. Si à un moment quelconque de l'histoire, la distinction des facultés, le primat de la raison, la puissance passive, les formes substantielles ont été des vérités, elles le seront éternellement, immuablement. Vous vous moquerez, si bon vous semble, de ces épithètes, immuable et éternelle, que nous accolons spontanément à la vérité. Cela ne fera rien à l'affaire. Depuis des siècles les scolastiques poursuivent leur route sous la grêle des railleries, ils n'en subsistent pas moins.

La *perennis philosophia* n'est pas, et ne peut pas être une évolution de systèmes, car une succession d'organismes qui se contrarient, s'entre-détruisent et et passent, ne saurait constituer un organisme éternel. Les empires se succèdent, s'enrichissent des dépouilles les uns des autres, s'ensuit-il qu'il existe un royaume éternel ? Les langues évoluent, se transforment ; le français est né du latin, mais le latin n'en est pas moins une langue morte, et il n'existe pas plus de langues que de nations éternelles.

Pourquoi appelons-nous fausses les religions païennes, les sectes protestantes ? parce qu'elles varient, se succèdent et se supplantent les unes les autres. La série ou la suite de ces religions constitue une réelle évolution de religions fausses, mais non pas une religion véritable et éternelle. De même, une succession de systèmes qui se contredisent, que la postérité reconnaît essentiellement erronés, constitue, il est vrai, une éternelle évolution de philosophies fausses mais nullement une philosophie éternelle. Si les doctrines auxquelles nous collaborons doivent tomber demain en désuétude, si la postérité doit se moquer de nos idées comme nous nous moquons des dieux du paganisme, c'est le scepticisme qui a raison. Il n'en est pas des doctrines comme des instruments dont on se sert, bien qu'on sache qu'ils doivent disparaître. Nous ne pouvons admettre les enseignements de la philosophie que si nous savons qu'ils sont essentiellement immuables. Philosopher, rechercher une vérité qui s'évanouira toujours devant nous, c'est une occupation aussi vaine que de poursuivre sur la route l'ombre fuyante d'un nuage, et sans doute si cet enfantillage nous amuse, nous pouvons continuer de nous y livrer, mais nous ferions peut-être mieux de nous reposer ou d'agir. L'évolutionnisme absolu fait le jeu du scepticisme.

La première condition pour qu'une philosophie dogmatique, pour qu'une philosophie éternelle soit, non pas seulement existante ou réalisable, mais possible ou concevable, c'est qu'elle contienne une structure essentielle qui demeure identiquement la même. Quand un organisme vivant subit une suite

de métamorphoses, il demeure individuellement le même, parce que sa structure, sa nature intime ne s'altèrent pas, parce que, comme le vulgaire a raison de le dire, cet insecte ou cet animal ne font que changer de peau. Si donc l'on assimile le développement de la philosophie à un organisme, et si l'on soutient qu'il existe ou peut exister une philosophie éternelle, il est nécessaire de supposer non seulement un esprit ou une attitude, non seulement une méthode, mais encore — car ces éléments sont solidaires — un système au moins embryonnaire qui demeure essentiellement le même.

De cette immuabilité fondamentale et essentielle, s'ensuivra-t-il que la philosophie éternelle ne sera pas indéfiniment progressive ? Nullement. Seuls les systèmes simplistes et exclusifs sont incapables d'un progrès continu, et c'est même pour cette raison qu'ils périssent. Mais une philosophie dont la nature intime sera aussi complexe que la réalité même, qui conciliera la stabilité et le devenir, l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, sera infiniment large ; elle sera capable d'accueillir toute vérité. La philosophie éternelle possède de nombreuses demeures et celles-ci sont assez vastes pour que toute idée juste y puisse trouver sa place. Et qu'on ne s'imagine pas que cette philosophie n'est progressive que d'une manière quantitative, par l'addition incessante de nouvelles conséquences, elle se renouvelle qualitativement dans toutes ses parties et jusque dans ses principes fondamentaux. La vérité doit croître, non comme les cristaux par juxtaposition d'éléments extérieurs, mais comme les organismes

vivants par une assimilation et un développement internes. L'analyse creusée toujours plus avant, et pour ainsi dire l'approfondissement des principes synthétiques est la condition préalable de tout progrès ultérieur en étendue. Aucun système ne peut s'enrichir de nouvelles frondaisons et produire des fruits plus nombreux que si d'abord il pousse par la racine. Les modernes pour donner une idée du progrès vital et intellectuel aiment à comparer la philosophie à une source d'eau vive, à une fontaine jaillissante, dont la colonne d'eau s'élèverait d'autant plus haut et retomberait en rosée d'autant plus fécondante, que l'orifice en serait creusé plus large et plus profond. Les scolastiques avec plus de raison assimilaient l'évolution doctrinale à celle du gland qui, planté en terre fertile, devient le plus grand des arbres. La comparaison est classique et l'on n'en saurait trouver de meilleure. Car les choses les plus simples quand on y réfléchit finissent par sembler étonnantes. Comment ce gland dans son évolution ne se trompe-t-il jamais d'espèce ou de ligne alors que les embranchements sont si nombreux ? pourquoi ne devient-il jamais un bouleau, ni un cyprès, ni un peuplier ? La question est naïve peut-être. Mais pour la résoudre ne faut-il pas nécessairement admettre que ce gland minuscule renferme déjà virtuellement toute la substance du chêne, de telle sorte qu'il n'existe pas de différence essentielle entre cette semence, l'herbe qui en sort, l'arbuste qui lutte contre des concurrents jaloux pour se faire sa place au soleil, et cet arbre enfin qui dépasse de la tête tous ses rivaux, que les poètes appellent justement le roi ou le géant de la

forêt, auquel aboutissent tous les sentiers, et que plusieurs hommes à peine peuvent embrasser. Mais de ce géant on peut dire ce que Philon de Byzance dans son ouvrage des *Sepl merveilles du monde* dit du colosse de Rhodes : que la partie qu'on ne voit pas, est encore plus admirable que celle que l'on voit. Si, en effet, il était possible d'extirper ce chêne gigantesque sans en détériorer la moindre racine, ne serait-il pas intéressant d'examiner si les branches souterraines ne sont pas plus grandes, plus étendues, plus complexes, plus délicates que les rameaux extérieurs? Peut-être n'apparaît-il pas une pousse nouvelle sur cet arbre sans qu'une fibre ne s'ajoute d'abord aux racines. En tout cas il en est ainsi pour la philosophie. En elle aucun progrès ne se réalise en extension qui ne suppose un progrès préalable en profondeur. Lors donc qu'elle se renouvelle, c'est dans toutes ses parties, dans ses principes, dans son corps de doctrine, dans ses conséquences les plus extrêmes et les plus ténues, sans jamais changer de substance, sans s'altérer. C'est en cette sorte, semble-t-il, qu'il faut concevoir la nature et l'évolution de la philosophie éternelle, de la *perennis philosophia*.

Mais l'objection revient, et plus pressante que jamais, car cette structure essentielle, ce noyau de vérités immuables qui doit constituer la substance de la philosophie traditionnelle, les philosophes n'ont jamais pu la déterminer d'un commun accord. S'ils ne s'étaient contredits que sur des conséquences de minime importance, le mal ne serait pas grand ; mais c'est précisément au sujet de ces vérités fondamentales, qu'ils se sont livré les plus rudes combats, et

qu'ils se disputent encore sans que la lutte cesse jamais de demeurer indécise. N'est-ce pas en effet le propre des philosophes que de douter des vérités premières ? N'est-ce pas là leur monopole et ce qui les distingue des autres hommes ? Il n'est point de proposition si absurbe, disait Cicéron, qui n'ait été soutenue par quelque philosophe. Or, le temps ne s'est pas lassé de confirmer ses paroles. On peut donc aujourd'hui les reprendre avec plus de raison que jamais et au nom du passé jeter le défi à l'avenir, les philosophes ne se sont jamais accordés sur les vérités les plus essentielles, ils ne s'accorderont jamais.

Oportet et hæreses esse. Les hérésies sont fatales. Il y aura toujours des contradictions entre les philosophes. Mais ces dissentiments ne prouvent point grand'chose en faveur du scepticisme. On assimile la philosophie aux sciences exactes, et sous prétexte qu'on ne possède pas dans l'un et l'autre cas la même unanimité de suffrages on conclut au scepticisme. Mais la parité n'existe pas et l'argumentation est vicieuse. Il faut avoir été aussi étrangement engoué qu'on le fut au XVIIe ou au XVIIIe siècle en faveur des découvertes sidérales, pour avoir confondu deux ordres aussi distincts que le physique et le métaphysique, et s'être mis en tête qu'on pourrait par l'emploi d'une méthode identique arriver dans ces deux ordres à une égale conformité d'opinions.

Dans les mathématiques l'objet étudié est simple et exclusif de toute complication, le nombre, l'étendue ou le mouvement sont considérés abstraction faite de toute autre qualité. Or, comme la méthode se conforme toujours à l'objet, il s'ensuit que dans les

mathématiques la méthode est très simple ; l'esprit géométrique seul entre en jeu et il procède exclusivement par déduction. Mais dès qu'on passe des mathématiques ou de l'astronomie à la physique, à la biologie, à la médecine et en général à l'étude de l'être vivant, l'objet devenant beaucoup plus complexe, la méthode se complique d'autant. Point n'est besoin d'être un Claude Bernard pour se moquer des panacées universelles, fussent-elles préconisées par un Raspail. Et lorsqu'un docteur prétendra guérir la plupart des maladies : « Carie, exostose, rachitisme, rhumatisme, goutte, abcès, panaris, cancer, hydropisie, scarlatine, érésipèle, dartres, eczéma, gale, ulcères, hémorragie, scorbut, apoplexie, céphalalgie, épilepsie, délirium tremens, aliénation mentale, etc... par « *Ma cure d'eau* », quelque variées d'ailleurs que soient les ablutions et compresses, nous nous moquerons du système et nous laisserons aux spécialistes le soin de déterminer la part de vérité qu'il recèle.

En philosophie l'objet étudié est l'être universel dans toute sa compréhension tant physique que morale. C'est donc en philosophie surtout que la méthode sera complexe. Tous les moyens par lesquels on peut atteindre la vérité y doivent être employés selon leur importance réciproque. Lors donc que Descartes, simplifiant à outrance, croit qu'on peut procéder analytiquement en philosophie comme en algèbre, qu'il suffit de commencer par les vérités les plus simples et les plus aisées à connaître, de procéder par longues chaînes de raisons, lorsqu'il s'imagine qu'en lançant ses idées en file indienne

à l'assaut de toutes les difficultés on parviendra à savoir « toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes » , nous n'avons pas besoin d'être grands clercs pour juger que l'auteur se fait illusion, même si nous ne pouvons faire le départ entre la vérité et l'erreur. — « Toutes choses étant causées et causantes, écrivait Pascal, aidées et aidantes, médiates et immédiates... je tiens pour impossible de connaître les parties sans connaître le tout... ». La méthode philosophique doit être formellement synthétique, on ne découvrira la vérité qu'en la recherchant par toutes les avenues qui peuvent nous la faire découvrir, il faut l'investir, l'attaquer de tous côtés, par l'induction, la déduction, l'expérimentation, l'analyse. Il faut en philosophie étudier simultanément l'ensemble et les détails, car la philosophie traditionnelle est un organisme où chaque partie est pour le tout et le tout pour chaque partie.

Et c'est pourquoi toute méthode exclusive est *a priori* défectueuse. Lorsque Kant écrit : « Je devais abolir la *science* pour faire place à la *foi* », il procède d'une manière exclusive et sa méthode est donc vicieuse; plus fidèlement on la suivra et plus infailliblement on s'égarera. De même lorsque parmi des philosophes nous voyons les uns exclure le stable ou le devenir, la passion ou la spéculation pure, nous pouvons être assurés qu'ils ont également tort. Nous reconnaîtrons ces philosophes partiaux à ce signe qu'ils disent toujours la même chose. Ils disent toujours la même chose : les uns le devenir, les autres l'agir, d'aucuns l'influence sociale, d'autres l'utilité

individuelle ». Et ainsi par un retour ironique des choses, ceux qui vantent le plus l'invention, la création spontanée et imprévisible, qui en ont plein la bouche, sont ceux qui se renouvellent le moins et dont le discours est le plus aisément prévisible. On sait toujours à peu près ce qu'ils vont dire : invention, création, imprévisibilité, devenir.

Mais le philosophe partial, qui, par inintelligence ou amour-propre, exclut la vérité non comprise dans l'étroitesse de son point de vue, est par le fait même disqualifié, et son témoignage ne présente aucune valeur. Lorsqu'un juge prudent se trouve en présence de témoins évidemment partiaux, il n'oppose point leurs dispositions à celles des témoins impartiaux pour en conclure que la cause est douteuse. C'est cependant le contraire que font les sceptiques, ils admettent pêle-mêle sans aucun examen les dépositions de tous les philosophes, et de leurs contradictions ils concluent à l'impuissance fondamentale de la raison humaine. Mais il aurait fallu tout d'abord critiquer la valeur des témoignages. Or, il existe une règle, un critérium de l'autorité philosophique. Lorsqu'un auteur est évidemment exclusif, lorsqu'il ne s'efforce pas de concilier en une synthèse intégrale les diverses parties du réel : stabilité, devenir, matière, esprit, intelligence, volonté, son témoignage n'est point recevable. On devra tenir compte de ses inventions, mais ses dénégations sont non avenues.

Or, si l'on ne prend en considération que les doctrines impartiales et compréhensives, l'accord sans doute n'est pas unanime sur toutes les questions, mais il est suffisant sur les points essentiels. Et cet

accord ira toujours croissant. Car l'esprit humain malgré des erreurs souvent renouvelées, profite de ses expériences antérieures. Il n'est pas vraisemblable qu'on revienne de sitôt aux théories de Zénon sur l'impossibilité du mouvement, et, lorsque l'évolutionnisme aura été réduit à de justes proportions, on ne se pressera sans doute pas de rééditer pour la troisième fois les sophismes d'Héraclite. Cependant parce que la philosophie est complexe, que sa méthode est à la fois et distinctement intellectuelle et morale, que les dispositions volontaires y jouent un rôle important et qu'il se rencontrera toujours des esprits qui rechercheront moins la vérité que la nouveauté, il y aura toujours des schismes en philosophie. Mais ceux qui rechercheront la vérité par-dessus toutes choses, en tenant compte des acquisitions traditionnelles, en s'efforçant de ne point verser dans les excès et les exclusions, ceux qui aborderont les problèmes avec l'attitude impartiale et synthétique qui fut celle de Platon, d'Aristote, de saint Thomas, ceux-là s'accorderont chaque jour davantage sur l'ensemble des vérités qui constituent l'essence de l'éternelle philosophie. On voit combien il importe d'analyser de plus près cette attitude synthétique et impartiale qui doit inspirer la recherche philosophique.

PREMIÈRE PARTIE

L'ATTITUDE PHILOSOPHIQUE TRADITIONNELLE



CHAPITRE Ier

L'ATTITUDE INTELLECTUELLE

L'IDÉE DE SYNTHÈSE

Il y a longtemps, quoi que Kant en ait dit, que la philosophie s'est engagée dans le sûr chemin d'une science. Lorsque les premiers philosophes de l'Ionie, Thalès, Anaximène, Anaximandre, eurent vainement recherché le principe premier de toutes choses dans un élément matériel tel que l'eau, l'air, le feu, lorsque les Pythagoriciens eurent considéré les nombres comme les essences des choses, lorsque Héraclite eut soutenu que la réalité en son fond était devenir, et les Éléates au contraire qu'elle était immuable, des philosophes vinrent qui comprirent que la vérité ne pouvait être contenue dans des systèmes absolus et exclusifs, mais qu'elle devait être recherchée dans la synthèse. Alors, mais alors seulement, la philosophie trouva sa voie. Elle avait hésité quelque temps avant de reconnaître la direction qui devait la mener à la certitude, mais enfin l'ayant reconnue elle allait voler à tire-d'aile vers le but entrevu. La vérité consiste dans la synthèse; ce principe fut pour

les grands philosophes grecs l'aurore qui révèle le chemin. « La philosophie grecque, a-t-on écrit, se rattache par des fils invisibles à toutes les fibres de l'âme antique. C'est en vain qu'on voudrait la déduire d'un principe simple. Mais si l'on en élimine tout ce qui est venu de la poésie, de la religion, de la vie sociale, comme aussi d'une physique et d'une biologie encore rudimentaires, si l'on fait abstraction des matériaux friables qui entrent dans la construction de cet immense édifice, une charpente solide demeure, et cette charpente dessine les grandes lignes d'une métaphysique qui est, croyons-nous, la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine[1]. » Ce témoignage qui, sous la plume de M. Bergson, devient une critique et aboutit à une fin de non-recevoir, n'en est pas moins en fait le plus précieux des éloges.

Si la philosophie traditionnelle contient une charpente solide qui dessine la métaphysique naturelle de l'esprit humain, c'est qu'elle s'est développée conformément à la logique, à la réalité, à la vie. Platon avait été initié à la philosophie par Cratyle. Ce philosophe était un disciple fervent d'Héraclite. Il en était arrivé à ne plus vouloir s'exprimer que par gestes, le langage selon lui — certains modernes ne pensent pas autrement — immobilisant le flux des choses[2]. Platon avait donc d'abord embrassé la

1. BERGSON. *L'Evolution créatrice*, p. 352.

2. Cf. ARISTOTE, *Mét.* Liv 1er, chap. VI et Livre IV, ch. V. « Cratyle, qui en était enfin arrivé à ce point de croire qu'il ne devait pas proférer une seule parole, qui se contentait de remuer le doigt... »

philosophie du devenir. Mais bientôt il délaissa Héraclite pour suivre Socrate, et dès lors il admit que les essences des choses sont universelles et immuables. Cependant il fallait concilier cette stabilité avec le devenir. Cette synthèse, Platon la tenta en abandonnant tout le domaine de la matière au devenir, et en plaçant la stabilité dans les idées séparées qu'il reléguait comme des divinités dans l'empyrée. De là, dans la philosophie platonicienne, l'importance attribuée à l'intuition, à l'enthousiasme, à la puissance divinatoire de l'esprit, au délire inspiré par les dieux, à l'inspiration dithyrambique[1].

On a beaucoup exagéré l'opposition entre le platonisme et l'aristotélisme. Nous ne contestons pas qu'il n'existe entre ces deux systèmes des divergences importantes, mais ils n'en dérivent pas moins l'un de l'autre. Aristote s'affirme et non sans raison platonicien. Comme Platon, Aristote s'efforce d'opérer la synthèse entre le devenir et le stable, comme Platon il estime que les idées sont les principes de la stabilité, et que la matière est le principe du

1. « C'est pour cela, écrit Platon, qu'il est juste que la pensée du philosophe ait seule des ailes, car elle s'attache toujours, autant que possible, par le souvenir aux essences auxquelles Dieu lui-même doit sa divinité. Or, de tous les genres d'enthousiasme, celui-ci est le plus magnifique dans ses causes et dans ses effets... ». « Ne t'est-tu pas aperçu que si je ne suis pas encore monté au ton du dithyrambe, déjà mon langage est tout plein de poésie, quand il ne s'agit que de blâmer ? Que sera-ce si j'entreprends de faire le panégyrique de l'ami sage ? Veux-tu après m'avoir exposé à l'influence des nymphes, achever d'égarer ma raison ? » (Cf. *Phèdre*, traduction Saisset, pp. 338 et 326.)

devenir ; mais tandis que Platon sépare réellement les essences de leurs ombres, Aristote réintègre les idées-formes dans la réalité. Il est remarquable d'ailleurs que Platon avait tâché dans les œuvres de sa vieillesse, comme le *Sophiste* et les *Lois*, de rapprocher les idées de la matière. Par là il indiquait la voie à son disciple Aristote. Or, du moment que les idées étaient considérées comme des formes réelles constituant la substance même des choses, la méthode philosophique devenait plus expérimentale, plus positive. De là le caractère réaliste de la doctrine péripatéticienne.

Il n'est pas opportun d'exposer en ce lieu comment les Pères de l'Église et particulièrement saint Augustin s'inspirèrent plutôt de Platon, ni comment au XIIIe siècle saint Thomas donna la préférence à Aristote, et sut concilier dans une synthèse extraordinairement riche et harmonieuse tout ce que le platonisme, l'aristotélisme, l'intellectualisme grec et le mysticisme chrétien avaient enseigné de meilleur. Nous voulons seulement rappeler que le progrès de la philosophie traditionnelle offre moins d'oppositions et plus de continuité que certains ne se l'imaginent, et surtout que ce progrès a toujours été dû à un effort de synthèse. C'est par la synthèse des systèmes contradictoires que Platon et Aristote ont posé les fondements de la philosophie éternelle, c'est par la synthèse que saint Thomas a construit la charpente de tout l'édifice.

Or, le passé nous est garant de l'avenir. Les principes qui président à la naissance d'un organisme sont aussi ceux qui conditionnent son progrès. Les

lois qui ont fait sortir les peuples de la barbarie sont aussi celles qui les ont conduits à leur plus haut point de perfection. C'est par la synthèse que la philosophie traditionnelle a été engendrée et continuée, c'est par elle encore aujourd'hui qu'elle doit progresser.

C'est donc à un travail de synthèse que doit se livrer le philosophe. Non pas que l'étude spéciale d'une certaine partie de la vérité doive être exclue, la division du travail est nécessaire dans l'ordre scientifique comme dans l'ordre pratique, mais il est urgent que tout spécialiste ne perde pas absolument de vue et ne compromette pas la possibilité d'une synthèse. Autre chose est de travailler d'une manière spéciale, autre chose de travailler d'une manière exclusive. Il appartient plutôt au savant de s'appliquer à l'analyse de questions particulières, et au philosophe de travailler à concilier les divers points de vue, les diverses disciplines, les théories contraires, en une synthèse harmonieuse. Or cette dernière tâche est des plus difficiles. C'est au point de jonction des vérités opposées, que commence la zone obscure, c'est en ce centre que se trouve ce puits de la science qui devient d'autant plus sombre, mais aussi d'autant plus fécond en vérités précieuses, qu'on le creuse davantage. — On sait la célèbre parole de Bossuet : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu

par où l'enchaînement se continue[1]. » N'est-ce pas dire que « la première règle » de la méthode doit être synthétique ? Mais il ne se trouve pas seulement deux principes contraires ou deux bouts d'une chaîne ; il se rencontre une foule d'oppositions : déterminisme et liberté, individualisme et universalisme, science et croyance, unité et multiplicité, activité et passivité, harmonie et désordre, etc... Et tous ces contraires sont unis par des relations dont nous voyons distinctement les parties extrêmes, mais qui au centre s'entre-croisent et s'enchevêtrent d'une manière insoluble. C'est le nœud gordien de la philosophie. Mais ce nœud on ne le tranchera point par la violence. Si chaque savant ou philosophe excède en son sens, si pour entraîner ses adversaires, il tire de toutes ses forces sur le bout de chaîne qu'il tient en main, l'écheveau des relations qui unissent les vérités opposées s'embrouillera chaque jour davantage, et le nœud deviendra inextricable. C'est au contraire par la modération, par un discernement attentif de la part de vérité et d'erreur recélée en chaque doctrine que les contradictions se solutionneront.

Est-il besoin de dire qu'il ne s'agit pas ici d'un éclectisme par juxtaposition de parties hétérogènes. Qui n'a rencontré de ces esprits modérés aux intentions conciliantes, et qui croient être bien sages en se composant une doctrine au moyen de fragments empruntés aux systèmes les plus divers ? Philosopher consisterait à butiner diligemment dans le maquis

1. *Traité du libre arbitre*, ch. IV.

des systèmes, à extraire le suc des plus fines fleurs, et à en faire ensuite son miel. Et sans doute le conseil a du bon ; mais comment composer ce miel si l'on ne possède déjà à part soi des principes supérieurs capables, à la manière des ferments, d'assimiler, de transsubstantier le butin acquis? — La multiplicité des systèmes ou des méthodes après avoir engendré le scepticisme a presque toujours suggéré à des esprits d'ailleurs bien intentionnés le dessein de résoudre les contradictions par un habile éclectisme. Antiochus d'Ascalon professeur de Cicéron et véritable fondateur de l'éclectisme, s'efforçant de refouler le mouvement sceptique des pyrrhoniens, avait imaginé de combiner le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme. Et qu'est-ce que la philosophie de Cicéron si ce n'est un éclectisme un peu plus cohérent mais dépourvu d'originalité et partant d'efficacité ? On constate des tentatives analogues dans le domaine de l'art. La diversité des écoles de peinture avait suggéré aux Carrache le projet de chercher le beau parfait dans la combinaison des diverses manières. Augustin Carrache conseillait de réunir : le dessin de l'école romaine, le mouvement des Vénitiens, le beau coloris de la Lombardie, le style terrible de Michel Ange, la vérité et le naturel de Titien, le goût pur et souverain du Corrège, la prestance et la solidité de Pellegrini, l'invention du docte Primatice, et un peu de la grâce du Parmesan. Il suffit de considérer tel tableau de Carrache au Louvre, pour constater les résultats honorables mais néanmoins médiocres d'une telle méthode. Et l'on pourra aussi remarquer que cet éclectisme artistique a engendré une manière pom-

peuse, déclamatoire, qui n'est pas sans analogie avec la forme oratoire de Cousin. Car on ne peut pas ne pas songer à Cousin quand dans une matière quelconque il s'agit d'éclectisme.

Ce n'est pas que l'intention première qui inspira l'éclectisme cousinien ait été si détestable, mais l'exécution surtout fut simpliste et défectueuse. Cousin, comme l'a très bien remarqué M. Janet, ne savait pas unir. Il n'avait pas assez réfléchi sur cette notion de l'unité, que tout le monde s'imagine comprendre, et qui n'est pas moins profonde et obscure que la notion du beau, du bien ou du vrai. Il s'ensuivit que l'éclectisme, faute d'un principe unique et dominant, était inconséquent et par suite en tant que système inexistant, puisque ce qui n'est pas essentiellement un ne jouit que d'une existence accidentelle. Les successeurs et adversaires de Cousin n'eurent pas de peine à mettre en pièces une doctrine aussi peu cohérente. On ne saurait croire toutes les critiques et railleries auxquelles l'éclectisme a donné lieu. « Connaissez-vous, peut-être, disait Brunetière, cette espèce d'électuaire ou d'opiat qu'on appelait jadis, en pharmacie, du nom de « thériaque », et dans la composition duquel, avec je ne sais combien de substances, irritées de leur rapprochement, l'apothicaire faisait entrer tout ce qu'il y avait de détritus dans son laboratoire. Ce qui n'était plus bon à rien servait encore à faire de la thériaque. L'illustre Claude Bernard aimait du moins à conter cette histoire, qui n'est peut-être qu'une légende. En tout cas, c'est vraiment ainsi que Cousin, pour l'Université de France, avait trituré, sous le nom d' « éclec-

tisme », une philosophie composée d'un peu de toutes les autres[1]... » D'autres ont comparé la doctrine cousinienne à un ouvrage de marqueterie, à une mosaïque, à un pot-pourri, enfin à l'une de ces courtepointes multicolores que les paysans composent de divers carrés d'étoffe. C'est-à-dire qu'en somme nos contemporains ont affublé Cousin d'un habit d'arlequin et l'ont pendu au gibet du ridicule. Mais dans ce débordement de railleries d'un goût souvent douteux, l'exagération est évidente. Quand on lit quelque œuvre de Cousin, on ne remarque pas tant de disparates.

D'ailleurs s'il ne faut pas juxtaposer, il ne faut pas non plus confondre: on peut pécher par défaut d'unité, mais on peut aussi, ce qui n'est pas moins ridicule, pécher par excès. Car si l'unité numérique n'est pas susceptible d'exagération, il n'en est pas de même de l'unité de synthèse, qui est une unité organique. Si dans un système ou un organisme on exagère la dépendance et la solidarité mutuelle des parties on pèche par excès d'union, et sans doute on évite l'éclectisme, mais pour tomber dans l'unionisme. Or, il semble que de nos jours quelques auteurs sont enclins à trop resserrer les liens qui joignent en une sorte de faisceau les diverses sciences ou disciplines, et en général les multiples fonctions

1. *Discours de combat*, *Nouvelle série*, p. 103. — Les étudiants de la génération de Taine, pour qui cette thériaque avait été composée, en faisaient d'ailleurs assez peu de cas, aussi peu respectueux des poètes classiques que de leur maître illustre, ils appelaient, dit-on, l'éclectisme une « Jézabel », du nom d'un de leurs ragoûts détestés. (Jézabel : horrible mélange d'os et de chairs...)

de la vie intellectuelle et morale. Ils instituent entre le sentiment, la volonté, l'intelligence une dépendance mutuelle absolue, ils les attellent à la tâche comme les chevaux d'un quadrige ou comme des bœufs de labour. Ils s'imaginent que les diverses facultés de l'âme ou que les diverses parties de la société forment un tout et une unité de la même manière que l'hydrogène et l'oxygène (c'est une comparaison dont ils se servent) composent l'eau. Comme si l'idéal de l'unité que nous devons établir en politique, en morale, en philosophie, était la synthèse chimique.

La méprise est plausible. Lorsqu'on affirme que la philosophie véritable consiste dans la synthèse des points de vue contraires, on ne veut pas dire qu'il faut opérer entre les diverses parties de l'être et de la connaissance une fusion, mais une organisation. Et c'est pourquoi lorsqu'on nous conseille de faire notre miel de la fine fleur des systèmes, ou de fondre ensemble par l'assimilation les diverses vérités afin d'en former comme un breuvage de perles dissoutes, la comparaison cloche inélégamment. Car, encore une fois, il ne s'agit pas présentement d'unité mathématique ou chimique, mais d'unité vitale. Si donc l'on tient à prendre un point d'appui sur quelque analogie pour mieux faire comprendre quel genre d'unité ou de systématisation il convient d'établir entre les idées et les parties du réel, qu'on choisisse au moins pour terme de comparaison la synthèse vitale.

Or, ce qui distingue la synthèse vitale de la synthèse chimique, c'est précisément que les parties composantes, quoique formant un être unique, gardent cependant leur essence propre et une relative

indépendance. Les tissus qui entrent dans la composition d'un organisme sont différenciés et jouissent d'une certaine autonomie, il en est de même des cellules qui composent le tissu, il en est de même des parties infinitésimales qui composent la cellule. Le protoplasme lui-même n'est pas une substance absolument une, du moins comme le sont les composés chimiques, il est constitué par des éléments distincts jouissant de réactions et de fonctions propres, et de cette diversité résulte cette spontanéité dont le protoplasme aussi longtemps qu'il vit est animé. C'est une condition essentielle de la vie que les parties qui composent un organisme quoique solidaires soient douées d'une relative autonomie. Les globules blancs circulent à leur gré dans le corps humain : tantôt ils se laissent entraîner par le flux sanguin, tantôt ils remontent le torrent; s'il leur plaît ils peuvent en sortir pour excursionner dans les tissus ; enfin on les prendrait pour des cellules indépendantes et parasitaires si leurs fonctions n'étaient subordonnées au bien du tout comme à leur principe et à leur fin. Il est vrai que parfois ils s'attaquent à l'organisme même, mais c'est qu'alors celui-ci se décompose et se meurt. Car l'indépendance absolue aussi bien que la dépendance excessive des parties qui constituent un être vivant ou une société est un indice également certain de la décadence, tandis qu'au contraire une juste autonomie de ces parties est la marque la plus assurée d'une parfaite vitalité. L'organisation vitale d'une nation exige que les associations qui la composent jouissent d'une certaine liberté, que si cette

liberté est exagérée ou minimisée l'état se désorganise.

Platon dans sa *République* part d'une notion simpliste ou mathématique de l'unité, par suite il supprime dans la société toute indépendance des parties; il ne reconnaît aucun droit particulier, aucune autonomie, à la famille, à l'individu, au sexe, et comme il ne recule devant aucune conclusion légitimement déduite de son principe erroné, il établit la communauté des biens, des épouses, des enfants. « Cette dernière institution, écrit il, sera très avantageuse... Le plus grand mal d'un Etat n'est-ce pas ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs ? et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un... Or, parmi les gardiens de notre état, chacun croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque parent dans le degré ascendant ou descendant... Il règnera par conséquent entre nos citoyens un accord inconnu à ceux des autres états[1]. » Aristote avait parfaitement discerné que le vice initial de toute cette construction politique consistait en ce que Platon procédait d'une conception erronée de l'unité organique. « Platon, écrivait-il, regarde comme fin de la cité l'unité simple, mais il est évident qu'à force de centraliser il finit par n'avoir plus de cité, car qu'est-ce qu'une cité ? C'est une multitude composée d'éléments divers[2]. »

Or, pour Platon, comme aussi pour Socrate, l'âme

1. Cf. *République*, Livre v.
2. Cf. *Politique*, Livre II.

humaine était une sorte de cité et la morale une sorte de politique. Ces deux philosophes instituaient donc entre les facultés de l'âme et par suite entre toutes les diverses créations de l'esprit humain la même rigoureuse dépendance que dans la cité. De là ils déduisaient des conséquences erronées : la volonté n'est nullement indépendante de l'intelligence, donc il suffit d'éclairer l'homme pour le guérir de ses vices, car le péché n'est qu'une erreur et personne ne fait le mal le sachant. Ils ne distinguaient pas assez les facultés entre elles, ils en arrivaient à établir une union excessive entre l'utile, le vrai, le bien et le beau. « On a et on aura toujours raison, écrit Platon, de dire que l'utile est honnête, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible[1]. » — Ce qui est utile socialement et moralement est non seulement bien mais beau. Un panier d'ordures, selon Socrate, est une très belle chose. Les plus belles cuirasses ne sont pas celles que « l'on couvre d'ornements et de dorure... ni celles qui pressent le corps pour en accuser les formes... mais celles qui ne lui font de mal dans aucune attitude[2]. » Évidemment il n'existe pas entre le beau et le vrai des rapports aussi étroits, ni entre le vrai et le bien. Trop souvent, selon la parole célèbre, nous n'accomplissons pas le devoir dont nous sommes parfaitement conscients. Une très mauvaise volonté est compatible avec la connaissance de la vérité. Saint Augustin avait d'abord établi entre l'intelligence et la bonne volonté une

1. Cf. *République*, Livre v.
2. Cf. Piat, *Socrate*, p. 93.

trop étroite dépendance, plus tard il revint sur son erreur première et ne craignit pas de la rétracter. « *Non approbo quod dixi : Deus qui nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*[1] ». Mais si l'intelligence peut connaître le devoir, et la volonté le transgresser, c'est donc que ces facultés quoique solidaires sont relativement autonomes. — On en doit dire autant de l'art et de la morale. Ni le beau n'est absolument dépendant du bien, ni il en est absolument indépendant. Néanmoins les uns séparent radicalement l'art de la morale, tandis que d'autres les solidarisent trop étroitement; les uns tombent dans le séparatisme les autres dans l'unionisme.

La philosophie classique s'est gardée soigneusement de l'un et de l'autre excès. Nous avons déjà constaté que le caractère dominant de la philosophie aristotélicienne était d'être une œuvre de synthèse[2]. En cela

1. *Retract.* Liber 1, Cap. IV, 2.

2. M. Croiset écrit :« Il semble vraiment qu'un démiurge ait dirigé d'un bout à l'autre l'évolution littéraire de la Grèce... Après la magnifique floraison d'une poésie d'abord tout intuitive et spontanée, après les merveilles réfléchies du lyrisme et de l'art attique, après deux siècles de philosophie... voici qu'un génie apparaît, encyclopédique et systématique, capable de tout savoir, de tout comprendre, de tout classer et qui ferme avec éclat, par une synthèse scientifique incomparable, la période de création. » — «... Aristote appartient à la Grèce ancienne par son érudition d'abord, ensuite par beaucoup de ses idées. Il connait tout ce que la Grèce a produit. De ses poètes, de ses historiens, de ses orateurs, de ses savants, il a tout lu et tout retenu. Son premier soin, sur tout sujet, est d'examiner les opinions de ses prédécesseurs; il n'expose la sienne qu'après cette enquête préparatoire... Mê-

Aristote ne faisait que suivre l'exemple de Platon. Mais il sut se garder d'excéder dans le sens de l'union. Contre son maître il maintint l'indépendance relative dans l'état de la famille et de l'individu. Contre Socrate, il soutint l'indépendance de la volonté par rapport à l'intelligence. De là sa parole célèbre : que la raison commande aux membres du corps despotiquement ,mais à la volonté et aux passions politiquement. De même il soutint que l'art et la science étaient relativement autonomes. Saint Thomas le suivit sur tous ces points, en particulier il enseigna nettement que les vertus intellectuelles pouvaient être possédées sans les vertus morales et inversement. Les philosophes classiques marchant sur les traces de ces deux génies n'ont jamais négligé de distinguer en même temps que d'unir. Ce n'est donc qu'en suivant cette même méthode qu'on pourra continuer l'œuvre traditionnelle et organiser toutes les parties du savoir théorique et pratique en une synthèse harmonieuse, également éloignée du défaut et de l'excès d'unité.

Mais dans l'exécution de ce dessein nous ne pouvons procéder à l'aventure, car nous rééditerions infailliblement les errements de l'éclectisme. Pour ne pas nous égarer dans ce labyrinthe d'idées et de faits qu'est la pensée humaine, pour l'organiser synthétiquement, il nous faut une règle, un principe premier

me dans les idées qui lui sont propres on reconnait leur influence... dans toutes les branches de la science il doit beaucoup à Platon, à Démocrite, à Hippocrate. » (*Histoire de la littérature grecque*, T. IV. pp. 678 et 743.)

de synthèse, et ce principe, par hypothèse, devra être à la fois un principe de distinction et d'union. Or, si l'on recherche quelle fut l'erreur commune à tous les philosophes qui ont institué entre les parties du savoir une union excessive, on reconnaîtra qu'ils ont tous erré en ce qu'ils n'ont tenu compte que de l'activité et non en même temps de la passivité. A la vérité ils ont fondé leurs systèmes sur des principes divers, mais tous ont admis plus ou moins explicitement que l'être réel était exclusivement actif. Ils ne s'étaient pas avisés que la puissance était aussi de l'être. Il semble que Protogoras ait le premier entrevu la distinction entre l'activité et la passivité[1]. Platon dans ses derniers ouvrages notamment dans le *Sophiste*, déclare qu'il faut de toute nécessité admettre une réalité potentielle intermédiaire entre l'être et le néant. Mais il était réservé à Aristote de tirer au clair cette notion de passivité, de montrer qu'elle était complémentaire de la notion d'être actuel, et d'en faire voir, par les conséquences qu'elle entraîne, toute l'importance. Comme une statue enfouie dans le sable, et qu'on exhume peu à peu, jusqu'à ce qu'elle se révèle aux regards, la puissance passive, longtemps ignorée des philosophes, soupçonnée plutôt que connue par Platon, allait être exposée en pleine lumière par Aristote[2].

1. Dans le *Théétète*, Platon attribue à Protagoras une distinction analogue. (Cf. Édit. Didot. *Platonis opera*, Vol. I. p. 120. Traduc. Saisset, p. 46) : Voir dans le *Sophiste*, (Saisset. p. 85.) « Nous devons prouver, en faisant violence à Parménide, que le non-être est sous certain rapport, et que l'être n'est pas en quelque manière. »

2. Nous nous permettrons pour plus de clarté de prendre la notion de puissance passive dans une acception un peu

Lorsqu'il en vient à traiter de l'acte et de la puissance, Aristote déclare qu'on ne doit pas prétendre donner de ces notions une définition propre, parce qu'elles sont trop simples, mais qu'il faut se contenter d'en manifester la nature par des analogies générales, c'est-à-dire par l'induction[1]. Et pour nous suggérer une idée de l'être en puissance il ne manque pas de nous apporter l'exemple de la statue de l'Hermès qui est en puissance dans le bois ou dans la pierre puisqu'elle peut en être tirée. Et il est vrai que les qualités passives de la matière employée jouent un rôle capital en sculpture. Elles auraient même conditionné l'évolution de cet art en Grèce. Car les statues furent successivement en bois, en calcaire, en pierre tendre, enfin en marbre. Cette matière par sa résistance passive contraignit l'ouvrier à accorder de l'importance aux moindres détails et par conséquent à travailler en perfection. « Les matériaux ont leur humeur », a-t-on dit. Les auditeurs d'Aristote savaient discerner au premier coup d'œil l'origine et les qualités de la pierre et il est assez naturel que le maître ait choisi l'exemple de l'Hermès. On a encore reproché à Aristote d'avoir expliqué par sa théorie de l'acte et de la puissance la différence des sexes. Mais il est remarquable que cette explication ait été reprise de nos jours, notamment par M. Fouillée. Ce qui caractérise en effet le

plus large qu'on ne le fait dans l'école. On trouvera des notions plus précises sur ce sujet dans les ouvrages spéciaux. Voir le commentaire de saint Thomas, *in* XII *Libros Metaphysicorum*, *Liber nonus*.

1. *Métaphysique*, *Livre* IX, Ch. VI.

sexe féminin c'est la réceptivité, la puissance d'assimilation, tandis qu'au contraire ce qui caractérise le sexe masculin c'est l'activité, l'expansion. L'assimilation est à direction centripète comme toute opération subjectée dans une puissance passive, et l'expansion est centrifuge comme toute action émise par la puissance active. Or, il existe en tout être à côté des aptitudes actives, des aptitudes passives correspondantes. Les aptitudes passives sont de véritables réalités, elles engendrent des besoins, elles agissent même ; mais leur action au lieu d'être une expansion est une absorption. Il existe la même différence entre les facultés actives et les facultés passives qu'entre un gouffre et une source, d'un côté un cours d'eau est absorbé, de l'autre il est émis. Mais cette distinction capitale entre les aptitudes ou virtualités doit être poussée plus loin. Car l'agir dépend de l'être et il n'existerait pas une irréductible divergence dans le domaine de l'opération, si elle n'existait dans l'essence même de la réalité. Il faut par conséquent conclure que la nature des choses est composée de passivité et d'activité.

La théorie de la puissance et de l'acte constitue donc d'abord une règle ou un principe de distinction. Les êtres ou les éléments d'un même être qui présenteront les uns une tendance foncièrement passive et les autres une tendance foncièrement active seront essentiellement distincts. Et cependant ils n'en seront pas moins complémentaires, c'est-à-dire destinés de par leur nature à se compléter et à s'unir. Car les aptitudes passives et actives sont si néces-

sairement ordonnées l'une à l'autre que, lorsque nous rencontrons une faculté passive quelconque, nous pouvons être assurés *a priori* que la faculté active correspondante existe et développée proportionnellement. Inversement, lorsque nous nous trouvons en présence d'une activité vraiment puissante, soyons bien persuadés qu'une passivité proportionnée lui correspond. Et c'est même cette union de facultés actives et passives extrêmes mais équilibrées qui constitue la supériorité d'un être. Qu'est-ce qui caractérise le lion ? « C'est d'abord, écrit Taine, la force et la fièvre nerveuse par laquelle il concentre une masse énorme de forces dans le court moment de l'attaque et de la défense ; par contre-coup, les habitudes somnolentes, l'inertie grave et sombre dans les moments vides, les longs bâillements après l'emportement de la chasse[1]... » L'on voit comment les qualités passives et actives dans un même être se conditionnent et se perfectionnent réciproquement. Plus elles sont caractérisées, différenciées, divergentes et contraires, et plus elles sont complémentaires, et plus le tout qu'elles constituent est parfait.

Il importe cependant de se souvenir toujours que la passivité est naturellement ordonnée à l'activité. Dans un même être les facultés et qualités passives doivent donc être subordonnées aux facultés et qualités actives. Et de même entre divers êtres les plus actifs doivent être préférés aux plus passifs. Les plantes, si on les considère par rapport aux animaux, remplissent une fonction surtout passive et par

1. TAINE, *Philosophie de l'art*, T. 1er, p. 34.

conséquent subordonnée. Elles semblent en effet n'avoir d'autre rôle que d'accumuler le carbone et l'azote, afin que l'animal trouve dans les substances organiques dont il se nourrit un capital d'énergie, une force d'explosion qui lui permettra de se mouvoir et de bondir. Le degré d'activité des êtres est donc le principe suivant lequel nous devons les hiérarchiser. Mais en subordonnant aux réalités et aux facultés plus actives les êtres et les éléments plus passifs, nous ne devons jamais oublier non plus que ces derniers sont toujours en partie actifs et qu'ils doivent jouir par conséquent d'une certaine indépendance. Car si la passivité est un principe de sujétion et de nécessité, l'activité est un principe de spontanéité, de liberté et d'autonomie. En hiérarchisant les êtres qui constituent l'univers et la société, en coordonnant les facultés et les qualités, nous aurons donc bien soin de maintenir, en même temps que leur respective solidarité, leur relative indépendance, et c'est à ce prix seulement que nous pourrons organiser la connaissance du réel en une harmonieuse synthèse.

La théorie de la puissance et de l'acte est donc le premier principe, le critérium de synthèse que nous recherchions, lequel par hypothèse devait être à la fois un principe de division et d'union. Et cela n'a rien qui doive nous surprendre, car c'est précisément en s'efforçant de concilier les doctrines contraires et partiellement vraies que Platon et Aristote ont découvert la notion de passivité ; ces philosophes, succédant aux Pythagoriciens, aux Éléates, aux disciples d'Héraclite, se trouvaient comme cernés

dans un réseau d'antinomies. La question était de savoir s'il fallait désespérer de la raison et conclure avec les sophistes au scepticisme. Tout devenait-il, ou tout était-il immuable, le multiple était-il une illusion ou bien au contraire l'unité, tout n'était-il que matière ou tout n'était-il qu'esprit ? La théorie de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme fut le fil d'Ariane qui permit à Aristote de sortir le premier du labyrinthe des contradictions et par là même d'indiquer à la postérité quelle voie l'on doit suivre si l'on veut échapper aux antinomies et opposer au scepticisme une synthèse philosophique inattaquable.

Toute attitude intellectuelle caractérisée dépend d'une idée directrice ou d'une thèse capitale. Cette idée préside au choix des questions, à la manière de les poser, à l'emploi des moyens qui constituent la méthode. Les uns se placent constamment au point de vue du devenir, d'autres au point de vue de l'utile, d'autres au point de vue de l'action. Le philosophe classique soucieux avant tout de n'exclure aucune vérité se placera toujours au point de vue de la synthèse. Son attitude intellectuelle dominée par la préoccupation de faire à la passivité comme à l'activité sa part sera synthétique.

CHAPITRE II

L'ATTITUDE MORALE

L'INDIVIDUALISME. — LE PARTICULARISME. L'UNIVERSALISME.

Si tant de philosophes, d'ailleurs animés des meilleures intentions, ont fait fausse route, c'est qu'ils se sont placés à un point de vue exclusif, ou que, s'efforçant de concilier les vérités complémentaires, ils ne se firent pas une conception exacte de la synthèse et de ses conditions. Il est nécessaire de se remémorer fréquemment cette vérité, quand on en vient à traiter de l'influence exercée sur les idées par l'attitude morale. Car cette influence est telle qu'on serait tenté de croire qu'elle suffit à nous faire éviter l'erreur et à nous faire connaître le vrai, ce qui serait excessif. Au moins, peut-on admettre que les dispositions et les intentions morales défectueuses, si elles n'ont pas été la seule, ont été la cause la plus fréquente des erreurs philosophiques. Il existe d'ailleurs une connexion telle entre l'intelligence et la volonté, qu'une erreur importante dans une certaine doctrine philosophique a le plus souvent pour pendant un défaut

dans l'attitude morale. A des doctrines exclusives et paradoxales correspondent d'ordinaire des tendances individualistes désordonnées ; à des théories fondées sur des préjugés locaux ou temporaires correspondent des tendances particularistes ou étroitement utilitaires ; enfin, à une doctrine intégrale fondée sur des principes universels correspondent des intentions universalistes qui, sans faire acception de personnes, tendent à promouvoir à la fois le bien de tout l'homme et de tous les hommes. Ce n'est pas d'ailleurs sans tâtonnements que la philosophie en est venue à rechercher et à promouvoir une doctrine universaliste. Ni Socrate, ni Platon, ni Aristote, n'adoptèrent une attitude parfaitement universaliste, et dans les temps modernes, bien des philosophes, comme nous le verrons, retournèrent à une attitude particulariste ou individualiste. Mais n'anticipons pas.

On présente fréquemment le philosophe individualiste comme un penseur misanthrope qui, prétendant se suffire à soi-même, se séparerait des autres hommes, et se retrancherait dans son moi comme dans une tour d'ivoire. Si ce philosophe existe, nous l'ignorons, car nous avouons ne l'avoir jamais rencontré. Peut-être n'est-il qu'un fantôme imaginaire qui n'exista jamais qu'en peinture ? Sans doute la réflexion abstraite est capable de procurer des joies pures et puissantes, et trop souvent certains philosophes prennent plaisir aux exercices de la dialectique comme l'athlète au jeu de ses muscles ; mais ce n'est pas ce plasir, ni même la joie procédant d'une contemplation purement intellectuelle qui pourront jamais suffire à l'âme. Les jouissances purement

rationnelles sont trop blanches, trop glaciales pour satisfaire le cœur humain. Il fait vraiment trop froid dans la tour d'ivoire, c'est un véritable iceberg, et les ours mêmes des contrées polaires n'y sauraient longtemps subsister. Les philosophes superbes, qui se retranchent dans un isolement splendide, ne vivent pas que de contemplation, ils veulent en imposer au public par une vie singulière et inimitable. On sait l'histoire de cet insensé, qui, pour immortaliser son nom, il s'appelait Empédocle, était allé se précipiter dans le Vésuve; la légende rapporte qu'il avait eu soin de laisser ses sandales sur le bord du cratère. Les philosophes misanthropes n'agissent pas autrement. Ils fuient l'humanité, mais ils sont bien aise de lui faire parvenir leurs parchemins. Ces fiers penseurs, qui, prétendant se suffire à eux-mêmes, se sont retranchés dans le donjon de la spéculation pure, ont tous, dans la solitude de leur cœur, baisé honteusement les pieds de la renommée. Le mieux que nous puissions faire est donc de les ignorer volontairement et de leur laisser la paix. « Allez, philosophe, allez vous enfermer dans votre tour d'ivoire ».

L'attitude individualiste la plus ordinaire, celle que l'histoire et l'expérience ne nous présentent que trop fréquemment, consiste essentiellement dans une tendance à estimer les individus plus que les doctrines ou les fonctions. Tandis que l'homme de bien subordonne les individus aux fonctions, l'individualiste subordonne les fonctions aux individus. Il n'est pas éloigné de s'imaginer que les charges ont été créées uniquement pour distinguer les per-

sonnes et que les problèmes les plus ardus de la science et de la philosophie ont pour principale raison d'être d'illustrer ceux qui les résolvent. En deux mots, l'individualiste subordonne l'objet au sujet. Lorsqu'une œuvre importante attire l'attention, il ne cherche pas tant à se rendre compte de ce qui est enseigné, de la part de vérité que contient la doctrine, que de savoir quel est l'auteur, de quelle région il est originaire, à quel parti il appartient.

Une telle attitude est toujours jointe à un certain esprit de rivalité. Du point de vue individualiste, la vie est considérée comme une sorte de tournoi dont le but est de départager les concurrents et de manifester leur supériorité respective. C'est vraiment ainsi que la plupart des Grecs, les plus individualistes des hommes, conçurent l'existence. Ils l'avaient tout entière organisée en concours. Il ne suffisait pas d'avoir institué les jeux olympiques, de décerner des prix d'éloquence, d'histoire, de poésie. Jusque dans les affaires les plus sérieuses, on pourrait dire les plus saintes, la suprême question était de savoir quels seraient ceux qui primeraient. On avait pour ainsi dire tout mis à prix, même le patriotisme. C'était peu d'avoir vaincu les Perses à Salamine et d'avoir sauvé la patrie d'un péril imminent, il importait encore et surtout de savoir à qui l'on décernerait le prix de la valeur. Les Grecs mirent à la voile pour l'isthme de Corinthe. Les généraux se réunirent dans le temple de Neptune. Il y avait là Démosthène, Eurybiade, Adimante, enfin les chefs les plus fameux de l'Attique et du Péloponèse. Ceux-ci s'étaient rangés debout devant l'autel du dieu, chacun tenant deux

boules en main afin de décerner le premier et le second prix. Au premier tour de scrutin, comme aucun des généraux ne doutait de son excellence, chacun vota pour soi, mais au second tour, Démosthène recueillit l'unanimité des suffrages. En définitive, l'illustre général l'emportait. Mais Démosthène, outré de n'avoir pas été dès l'abord proclamé, s'en vint quêter à Sparte l'honneur dont il se croyait frustré. Quelques années plus tard, les Grecs vainquirent Mardonius à Platée. Après la bataille, les Athéniens refusèrent obstinément aux Spartiates le prix de la valeur et les empêchèrent d'élever un trophée. Les affaires de la Grèce allaient se gâter, car déjà on en venait aux mains. Cependant les adversaires craignirent que Corinthe n'élevât des prétentions au prix, et ils s'entendirent pour le décerner à une ville secondaire. Qui ne voit qu'étant donné cet individualisme, ces alliés d'un jour se feront demain une guerre impitoyable dans laquelle ni la vérité, ni la justice, ni le droit des gens, ni le droit divin ne seront respectés. Rien n'est plus instructif à cet égard que le dialogue entre les députés d'Athènes et ceux de l'île de Mélos rapporté par Thucydide. Le droit des Méliens à la liberté était incontestable, mais les Athéniens étaient les plus forts : « Pour nous, dirent ces derniers, nous n'avons point envie de vous prouver par de longs discours qu'il est juste que nous possédions l'empire. Partons d'un principe universellement admis : à savoir, que les affaires se règlent entre les hommes par les lois de la justice, quand une égale nécessité les oblige à s'y soumettre ; mais que ceux qui l'emportent en puissance font tout ce qui

est en leur pouvoir, et que c'est aux faibles à céder. » Et comme les Méliens en appelaient aux Lacédémoniens et aux dieux, les députés d'Athènes reprirent : « Nous croyons que, par une nécessité de leur nature, les dieux et les hommes *ont une égale tendance à dominer*, *les uns dans l'ordre des idées*, *les autres dans le cercle des réalités*... Quant aux Lacédémoniens ils suivent entre eux et dans leurs institutions nationales les mêmes lois; plus qu'aucun peuple de notre connaissance ils regardent l'agréable comme l'honnête, et l'utile comme juste; si vous êtes dans la bonne foi de penser que, par honneur, ils vous donneront des secours, nous vous félicitons de votre simplicité, mais nous sommes loin d'envier votre crédulité[1]. »

Mais lorsque les États, se conduisant d'une manière absolument individualiste font litière du droit des gens, il ne tarde pas à se rencontrer des esprits forts qui appliquent aux rapports entre individus la morale politique. Les sophistes que Platon met en scène dans ses *Dialogues* et sa *Politique* ne manquent pas de faire remarquer que les États dans leurs relations réciproques se moquent du droit et de la vertu, et que les citoyens qui n'agissent pas de même ne prouvent que leur faiblesse de caractère et leur imbécillité. « La nature, dit Calliclès, nous fait voir en mille rencontres, tant en ce qui concerne les animaux que les hommes eux-mêmes, parmi lesquels nous voyons des États et des nations entières,

1. Cf. THUCYDIDE, Histoire, Livre V (trad. LOISEAU, pp. 344 et suiv.)

que la règle du juste est que le plus fort commande au plus faible. Pour les lois, comme elles sont, à ce que je pense, l'ouvrage des plus faibles et du plus grand nombre, en les portant ils n'ont eu égard qu'à eux-mêmes et à leurs intérêts... Nous prenons dès la jeunesse les meilleurs et les plus forts d'entre nous ; nous les formons et les domptons, comme on dompte des lionceaux, par des discours pleins d'enchantements et de prestiges, leur faisant entendre qu'il faut s'en tenir à l'égalité, et qu'en cela consiste le beau et le juste. Mais je m'imagine que s'il paraissait un homme né avec de grandes qualités, qui, secouant et brisant toutes ces entraves trouvât le moyen de s'en débarrasser, qui, foulant aux pieds vos écritures, et vos prestiges, et vos enchantements, et vos lois toutes contraires à la nature, aspirât à s'élever au-dessus de tous, et de votre esclave devînt votre maître : alors on verrait briller la justice telle qu'elle est dans l'institution de la nature[1] ». « La justice, conclut de même Thrasymaque dans la *Politique*, c'est ce qui est avantageux au plus fort ». Supposons maintenant que le philosophe spéculatif applique la théorie individualiste non à la morale mais à la théorie de la connaissance, il soutiendra que les prétendues lois du raisonnement et de la pensée sont conventionnelles, et le vrai sera ce qui nous paraîtra tel ou tout ce que nous voudrons être tel. Et c'est ce que Protagoras soutenait lorsqu'il disait : « L'homme

1. Cf. PLATON, *Gorgias*, discours de Calliclès (Trad. SAISSET pp. 227 et 228); *Politique* Livre 1. Discours de Trasymaque (ibid. p. 69); *Théétète*, opinions de Protagoras *passim*.

est la mesure de tout, de l'être en tant qu'il existe, et du non être en tant qu'il n'existe pas. » Ce fut le comble de l'individualisme.

Mais si les Grecs furent les plus individualistes des hommes, les Celtes, les Gaulois et leurs modernes descendants ne le furent pas beaucoup moins. Les *Mémoires* de Saint-Simon ne respirent que rivalités familiales et personnelles, et tous les moyens jusqu'au crime inclusivement sont employés pour gagner une place. Subordination des charges, des bénéfices, des évêchés, des choses les plus saintes, aux passions subjectives d'une famille ou d'un individu, c'est bien de l'individualisme. Les géomètres du XVIIe siècle se lançaient publiquement des défis. Lorsque Roberval l'adversaire irréductible de Descartes avait trouvé la solution d'un problème difficile, il le proposait aux plus forts mathématiciens, il leur envoyait même la solution mais en brouillant les mots et les lettres. Plusieurs des questions ainsi posées et dont il n'a pas révélé la solution, sont demeurées jusqu'à ce jour insolubles. Comment une philosophie conçue dans un tel milieu n'eût-elle pas été individualiste ? « Bâtir sur un fonds tout à moi », c'est l'intention bien arrêtée de Descartes. Mais il faut légitimer ce dessein. Qu'à cela ne tienne. Les inductions, les raisons ne manqueront pas. Descartes remarque que les chefs-d'œuvre artistiques, que les plus beaux monuments, que les plus belles villes, que les législations les plus célèbres, ont été créées tout d'un coup par un seul homme. Ne s'ensuit-il pas que la même méthode doit être adoptée en philosophie ? « Je demeurais tout le jour enfermé seul en un poêle, où j'avais

tout le loisir de m'entretenir de mes pensées : entre lesquelles l'unes des premières fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, (il préfère les villes géométriques aux vieilles cités pittoresques) qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part on y trouve souvent autant et plus d'art qu'en ceux des autres ; toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbes et inégales, on dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposées... Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. Et pour parler des choses humaines, je crois que si Sparte a été autrefois très florissante, ce n'a pas été à cause de la bonté de chacune de ses lois en particulier, vu que plusieurs étaient fort étranges et même contraires aux bonnes mœurs ; mais à cause que, n'ayant été inventées

que par un seul, elles tendaient toutes à une même fin. Et ainsi je pensai que les sciences des livres... s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont pas si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent... »[1]

Nous avons cité cette page entière, parce qu'elle est très significative de l'attitude cartésienne initiale. Descartes ignore tout de l'histoire. Il ne soupçonne pas que l'Iliade est un poème collectif, que les législations de Sparte et d'Athènes se sont constituées peu à peu, que les chefs-d'œuvre de Phidias sont les aboutissants d'une longue série d'essais et la production de tout le génie grec, il n'a en un mot aucune idée de l'action collective ; et parce qu'il est conduit par l'esprit propre, qu'il ne prétend relever que de soi, et que d'ailleurs « il ne faisait pas profession de mépriser la gloire en cynique », il s'imagine que les institutions les plus excellentes sont des créations individuelles, qu'elles sont sorties du génie d'un seul homme comme Minerve tout armée du cerveau de Jupiter. Et sans se demander jusqu'à quel point toutes ces comparaisons clochent, il conclut sans hésiter qu'il faut donc faire table rase de la philosophie traditionnelle pour bâtir à nouveau. Naturellement Descartes lui-même sera l'auteur, le fondateur, l'architecte, le législateur de la philosophie nouvelle. « Vous oubliez, écrivait-il à Gassendi, que vous parlez à un homme qui ne veut pas même savoir s'il y a eu

1. *Discours de la méthode.*

des hommes avant lui. » A ce mépris absolu de la tradition, à cette suffisance, on reconnaît l'individualisme. « Moi, moi, dis-je, et c'est assez ! » Ce subjectivisme cartésien qui a peut-être été influencé par la réforme protestante, n'est pas loin de l'individualisme germain.

Car les Germains n'ont pas été moins individualistes que les Grecs et les Celtes, seulement ils l'ont été moins extérieurement. Ils ont moins recherché les distinctions, les vanités extérieures, mais ils ont été plus avides d'autonomie absolue et de supériorité transcendante. Le Latin comme César veut être le premier parmi ses semblables, *primus inler pares*, le Germain veut être le surhomme. Sans avoir été aussi loin en ce sens que Nietzsche, Kant n'en était pas moins très individualiste. Il avait profondément subi l'influence piétiste. Et il est remarquable que son attitude initiale et ses inductions premières sont tout à fait semblables à celles de Descartes. Inspiré à son insu par une attitude d'excessive indépendance, Kant n'a pas de peine, lui aussi, à se perduader que la philosophie doit être fondée par une sorte de coup d'État, par une révolution due à un seul homme lequel fera table rase de la tradition et créera du tout nouveau. C'est ainsi selon lui que toutes les sciences ont été fondées. La logique par exemple a été créée de toutes pièces par Aristote et depuis lors elle n'a plus fait aucun progrès essentiel. Il en a été de même pour les mathématiques. Car l'on ne doit pas croire que la réforme en cette science s'est opérée sans violence. « Elle doit être bien plutôt inscrite au compte d'une révolution menée à bonne fin par

l'heureuse idée d'un seul homme[1]. » Par malheur en géométrie « l'histoire de cette révolution de la méthode qui fut de beaucoup plus importante que la découverte de la route autour du fameux Cap, pas plus d'ailleurs que l'histoire de l'homme fortuné qui la réalisa n'est parvenue jusqu'à nous ». Mais en astronomie nous sommes mieux documentés et nous savons à n'en pas douter qu'elle n'a trouvé le chemin sûr d'une science que grâce à la révolution opérée par Copernic, lequel « n'arrivant à rien tandis qu'il supposait que toute l'armée des étoiles tournait autour de l'observateur, essaya si l'on ne réussirait pas mieux, en laissant toutes les villes en repos, et en faisant tourner l'observateur ». — Quelle analogie y a-t-il entre le système de Copernic et la métaphysique ? On ne le distingue pas très bien. Mais Kant prétend devenir le Copernic de la métaphysique. Il estime donc que l'analogie est décisive, que par conséquent il faut renverser de fond en comble la conception traditionnelle de la connaissance en supposant que ce sont les objets qui se règlent sur nos idées et non nos idées sur les objets. Il s'agit donc de fonder une « science entièrement nouvelle, dont personne auparavant n'aurait eu seulement la pensée... Depuis longtemps on est accoutumé à voir

1. *Critique de la raison pure*, *Préface de la seconde édition.* «...Vielmehr glaube ich, dass... diese Umänderung einer *Revolution* (c'est l'auteur qui souligne) zuzuschreiben sei die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte... » On sait que Kant fut un partisan enthousiaste de la Révolution française. Il avait modifié l'itinéraire de sa promenade quotidienne pour aller au-devant du courrier de France. Il y croyait.

utiliser de vieilles connaissances pour en faire des nouvelles... mais rien dans le passé ne saurait servir... l'entendement humain depuis des siècles n'a cesser d'extravaguer... tout ce qui s'est fait jusqu'ici est non avenu... et ceux qui croient que cela vaut la peine de s'occuper de métaphysique doivent de toute nécessité suspendre provisoirement leur tâche[1]... » Ainsi donc il a fallu attendre pour poser la pierre angulaire de la métaphysique que le fils du sellier de Kœnigsberg vînt donner le premier coup de marteau ? Ainsi donc tout ce que Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas ont produit sur la métaphysique n'est qu'extravagance ? La prétention est un peu forte. Les hommes ne sont que les individus d'une espèce, et ce n'est qu'en collaborant à l'œuvre traditionnelle de l'humanité que le génie même peut faire œuvre utile et vraie.

Mais le philosophe individualiste qui ne prétend relever que de lui-même et dont l'ambition inavouée est de s'excepter, de se placer en dehors et au delà des conditions de l'humaine nature ne voudra jamais rien devoir à personne. Il professera le plus souverain mépris pour ses prédécesseurs et ses contemporains; il ne songera qu'à se poser en s'opposant. Dans la foule des disciples qui les entourent, certains philosophes font l'effet de géants séparés les uns des autres par la cohue des combattants et qui, ne pouvant se joindre, s'insultent et se crachent au visage. Il est une chose cependant en laquelle ils se rencontrent,

1. *Prolégomènes à toute Métaphysique future. Préface. passim.*

c'est dans la recherche du nouveau, de l'inouï, du paradoxal, et par conséquent du faux, *pulchra, nova, falsa.* Combien parmi les auteurs modernes qui croient dominer de très haut toute l'antiquité et qui rampent à plat ventre devant la nouveauté. Plus une proposition est étonnante et contraire au sens commun, et plus il faut de force d'esprit pour la rendre acceptable, et plus on se signale en la soutenant avec vraisemblance. Rendre l'absurde vraisemblable, ce n'est pas une médiocre affaire, *non est hic piscis omnium.* Les philosophes les plus retors, les plus érudits, les plus beaux parleurs en sont seuls capables. Il faut du génie pour se tromper vraisemblablement au delà d'un certain point. S'ils avaient été moins individualistes, s'ils avaient eu moins de confiance en eux seuls, les philosophes n'auraient point enseigné que les animaux sont des machines un peu plus compliquées, que nous ne savons pas si le monde extérieur existe, ni tant d'autres absurdités.

L'individualisme cependant n'est pas l'unique attitude morale défectueuse contre laquelle il importe de se prémunir. Beaucoup de penseurs qui ne sauraient être taxés de présomption ou d'ambition désordonnée sont induits en erreur parce qu'ils s'en laissent imposer par les idées particulières à une certaine époque ou à un certain milieu. Ils adoptent le plus souvent à leur insu une attitude particulariste. Il leur arrive à ces philosophes, qui devraient être les pilotes de la pensée, de se laisser emporter par des courants d'idées éphémères. Par suite ils se forment sur l'objectivité de nos connaissances, sur les rapports réciproques de la raison, du sentiment et de la volonté,

sur la valeur démonstrative de l'histoire et des sciences, certaines théories qui ont pour point de départ les illusions de leur milieu et de leur temps. C'est ainsi que les grandes découvertes astronomiques avaient au XVIIe siècle mis l'esprit géométrique à la mode et les philosophes s'imaginaient pouvoir traiter toutes les questions *more geometrico*. Au XIXe siècle les progrès de la science avaient persuadé les Renan, les Berthelot, que l'humanité pourrait être un jour organisée scientifiquement, qu'alors tous les mystères seraient résolus, et que la religion n'aurait plus de raison d'être. L'hypothèse de l'évolution fit ensuite une telle fortune qu'elle révolutionna l'histoire et la philosophie. Le pragmatisme si en vogue aujourd'hui est de même issu d'une attitude morale particulariste; il résulte d'une mentalité créée par des conquérants, par des hommes d'affaires et d'action.

L'utilité, affirme le pragmatiste, est le critérium de la vérité. — Mais comment discerner ce qui est utile de ce qui ne l'est qu'apparemment ? — On connaît l'arbre, dit-on, à ses fruits. — Il est vrai ; mais nous avons une règle pour juger des fruits de l'arbre qui est notre goût. Quelle règle avons-nous pour juger des fruits de la vie ? Ce qui nous est vraiment utile est-ce le bien individuel, est-ce le bien social, et d'ailleurs en quoi consiste le bien de l'homme ? Ce qui est utile, est-ce, comme le conseillait Nietzsche, de rester fidèle à la terre ? N'est-il pas évident qu'en pareille matière il faudrait d'abord, comme l'auteur de l'*Humanisme* l'a reconnu, se demander si l'âme est immortelle ? « Toutes nos actions et nos pensées, écrit Pascal, doivent prendre des

routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point. » Mais comment établirons-nous cette vérité capitale si ce n'est par la raison ?

Il suffit de parcourir les œuvres des pragmatistes, de William James par exemple, pour se rendre compte qu'en dernière analyse ils s'en rapportent sur cette question de l'utile aux opinions de leur milieu, aux tendances et aux préjugés de la société dans laquelle ils sont nés. Ce qui est utile, c'est l'esprit positif, l'énergie, la domination, la richesse, la force physique, la santé, la jovialité, le sport, les joies du home, les affaires, les manufactures, les chemins de fer, les connaissances positives, les vertus actives et pratiques, et en général les biens terrestres. Un certain pragmatisme anglo-saxon n'est qu'une philosophie de parvenus. Incapable de s'élever au-dessus des préoccupations utilitaires, si le pragmatisme s'efforce quelquefois de voler, c'est à la manière de l'autruche en gardant toujours un pied en terre. « L'idéal auquel nous nous reprochons de n'être pas fidèles, écrit William James, c'est une vie plus modérée, plus discrète, plus harmonieuse, plus indépendante des croyances et des doctrines particulières ; une vie que pourraient approuver des esprits de tout ordre, à toutes les époques et par tous les climats[1]. » Cela revient à dire qu'il nous faut adopter une attitude universaliste. Mais cette attitude ne saurait se réaliser sans la possession d'une doctrine univer-

1. *L'Expérience religieuse*, (Trad. Abauzit) p. 298.

selle. Or, précisément, c'est de cette doctrine que William James ne veut pas. « Il est vain, écrit-il, de vouloir échapper à la diversité des opinions en matière religieuse. L'uniformité absolue des croyances est-elle un idéal auquel nous devions aspirer ? Serait-il bon que tous les hommes aient la même religion, suivent les mêmes préceptes, recherchent les mêmes vertus ? Comme tout être vivant a des organes divers, servant à des fonctions diverses, n'y a-t-il pas dans l'humanité des individus appelés à des vies différentes ?... Rien n'empêche de l'admettre, et nous verrons toujours davantage à mesure que nous avancerons, se préciser et se confirmer cette hypothèse[1]. » Quoi qu'on en dise, cette hypothèse ne sera pas confirmée. La vérité religieuse ou philosophique ne saurait être multiple, et jamais un fidèle ou un philosophe sincèrement dogmatique ne sera persuadé que sa doctrine n'est pas la seule qui doive être embrassée. Ceux qui soutiennent que chacun doit accepter la religion de son pays ne croient pas sérieusement à la leur; au fond ce sont des sceptiques, et, qu'ils le veuillent ou non, ils font le jeu du scepticisme. On ne croit vraiment à la vérité que si l'on croit à son universalité. La règle de notre philosophie comme de notre foi est toute contenue dans la célèbre formule

1. *Ibid.* p. 287. Harnack écrit dans le même sens : « Quand on nous objecte vous êtes divisés; autant de têtes autant d'interprétations; nous répondons : « Il en est ainsi, mais nous ne désirons pas qu'il en soit autrement; au contraire — nous désirons encore plus de liberté, encore plus d'individualisme dans la lettre et dans la doctrine... » *L'Essence du Christianisme.* (2e éd. all. p. 172.)

traditionaliste : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. En suivant l'enseignement traditionnel et classique on résistera aux engoûments passagers pour des doctrines suspectes telles que le subjectivisme, l'immanentisme, l'évolutionnisme, le pragmatisme. De même que ces remorqueurs qui, au moyen d'une chaîne de fer, remontent les grands fleuves, nous pourrons, en nous cramponnant à la tradition résister aux plus forts courants et ramener les esprits à la vérité.

Mais cette attitude morale universaliste, qui doit être essentiellement traditionnelle, à quels philosophes ou docteurs l'emprunterons-nous ? Sera-ce à ces Grecs dont nous avons commencé par dénoncer l'individualisme extrême ? Il est vrai, nous ne nous en dédisons pas, que Protagoras érige l'individualisme en système. Il est vrai que les Sophistes ont déduit de ce principe les conséquences les plus immorales. Mais ce fut précisément contre ces excès extrêmement dangereux de l'individualisme que Socrate s'efforça, sa vie durant, de réagir. Ne pouvant fonder la morale sur des préjugés locaux qui s'écroulaient, il avait tenté de la fonder sur des conceptions universelles. Platon et Aristote suivirent son exemple. Ces philosophes étaient des réactionnaires. Ils s'efforçaient de refouler l'individualisme, de prouver la subordination de l'homme à ses devoirs d'état par des raisons tirées du sens commun. Et c'est pourquoi la philosophie grecque considérée dans ses principes effectifs fut vraiment universaliste. Mais comme ni Socrate, ni Platon, ni Aristote n'avaient pu se libérer complètement des préjugés de leur milieu et qu'ils

considéraient les étrangers, les barbares et particulièrement les esclaves comme des êtres d'une nature inférieure, leur doctrine fut toujours entachée de particularisme. L'idéal de la vertu selon Platon fut toujours de faire à ses amis ou concitoyens le plus de bien et à ses ennemis le plus de mal possible.

C'est une des plus grandes gloires du catholicisme que d'avoir toujours enseigné une doctrine universelle[1]. Un progrès incommensurable fut accompli le jour où Jésus dominant par son intelligence et sa charité divines toute l'humanité, osa renverser les barrières élevées entre les peuples et les hommes par l'individualisme et le particularisme et proclamer la fraternité universelle. Dès lors il ne fut plus question de prééminence, d'exaltation du moi,mais d'abnégation et de subordination. Les apôtres se disputent la première place dans le royaume des cieux, mais Jésus les reprend : « Les rois des nations dominent sur elles, et ceux qui sont au pouvoir, sont appelés bienfaiteurs, il n'en sera pas ainsi parmi vous : que celui qui veut être le plus grand soit le plus humble. » C'est le renversement de cet individualisme détestable qui subordonne les dignités et les fonctions à l'amour-propre. Un docteur de la loi demande à Jésus, lui tendant un piège, quel est le prochain ? et Jésus lui expose par l'une de ses plus célèbres paraboles que le prochain est l'homme de quelque parti, de quelque nationalité qu'il soit,

1. Et c'est pourquoi ceux qui comme W. James ou Harnack demandent toujours plus d'individualisme contredisent absolument l'une des idées fondamentales du Christ et de la tradition chrétienne.

fût-il samaritain. On sait quelle indomptable énergie il fallut à l'apôtre saint Paul pour faire triompher, en dépit des judaïsants, cet universalisme de la doctrine chrétienne. Selon lui, Dieu ne fait pas acception de personnes, ni de juifs, ni de grecs. Selon lui ni celui qui plante, ni celui qui arrose ne sont autre chose que les ministres de la vérité. Et cet enseignement est bon à méditer en un temps où dans tous les partis il se rencontre des individus disposés à entraver le progrès de la vérité plutôt que de permettre qu'il s'opère par leurs adversaires. Subordination des intérêts de parti aux droits supérieurs du bien et du vrai, tel est le caractère dominant de l'attitude universaliste.

Et il n'est pas douteux que cette attitude initiale ne doive entraîner des conséquences importantes dans la philosophie spéculative et morale. L'un des premiers résultats de l'universalisme, ce sera d'exiger une part d'indépendance pour l'individu et par conséquent de sauvegarder un juste individualisme. Cette conséquence apparemment paradoxale n'étonnera que ceux qui ne savent pas encore assez avec quelle rigueur les contraires s'impliquent. Il suffit d'y songer cependant pour reconnaître que ce qui supprime l'autonomie légitime de l'individu c'est le césarisme, l'étatisme à la manière de Platon, tandis qu'au contraire ce qui libère l'homme, l'enfant, la femme, l'esclave, le nègre, c'est une doctrine universaliste ou catholique. — De même lorsqu'on soutient que l'individu, fût-il un génie, ne saurait faire œuvre qui vaille sans continuer la tradition, sans collaborer avec la collectivité, il ne faut pas croire que l'on

prétende par là déprécier la valeur et le rôle des individualités puissantes. L'évolution des mœurs et de la science résulte de deux principes complémentaires qui s'entr'aident sans se confondre : l'élément social et l'élément individuel. Aucune invention considérable, aucune création artistique éminente, aucun grand progrès historique, moral, social, politique, ne s'est opéré sans l'intervention d'une individualité puissante. S'il est vrai que le génie ne peut rien sans le concours social, la société ne peut pas grand'chose sans la direction du génie individuel. Contre les déterministes ou les sociologues qui exagèrent au delà de toute mesure l'importance, d'ailleurs très réelle et vraiment *sui generis* du facteur social, il faut maintenir le caractère non moins important et irréductible du facteur individuel. L'élément individuel est naturellement plus actif et l'élément social plus passif, mais c'est de la synthèse harmonieuse de ces deux principes que résultent les grandes choses.

L'individu quel qu'il soit, grand ou petit, ne peut donc contribuer dans la mesure de ses forces au progrès universel du bien et du vrai, que par l'intermédiaire de la société et de la nation dont il fait partie. C'est une utopie que de croire à l'inutilité et à la disparition future des nations, et il faut avoir une mentalité bien simpliste pour s'imaginer l'humanité idéale comme un agrégat d'hommes sans patries. L'organisation de l'humanité n'est concevable et réalisable que par l'existence de sociétés partielles, solidaires et relativement indépendantes. Ces nations n'ont pas seulement pour but le bien être des citoyens,

elles ont un rôle à jouer dans l'univers. Et c'est une des raisons pour lesquelles l'individu doit obéir à l'autorité ; car, en vertu de la nécessité des groupements, l'action individuelle n'atteint l'humanité tout entière que par l'intermédiaire de l'association. S'il existe des esprits forts qui, par principe, sous prétexte de poursuivre le bien universel, répudient le patriotisme, c'est qu'ils n'ont pas suffisamment réfléchi. Nous ne comprenons pas d'ailleurs qu'il soit pénible à qui que ce soit d'aimer sa patrie, car ce devoir nous a toujours semblé des plus aisés.

L'attitude universaliste n'est donc pas plus exclusive d'un nationalisme que d'un individualisme bien compris. Elle ne doit pas être conçue à un simple point de vue quantitatif comme tendant au bien de tous les hommes, mais encore à un point de vue qualitatif comme voulant le bien de tout l'homme. En l'homme il faut que l'individu, le citoyen, le croyant soient parfaits sans qu'ils empiètent l'un sur l'autre et sans qu'ils soient absolument indépendants l'un de l'autre. Une doctrine universaliste s'efforcera par conséquent d'opérer la synthèse de ces fonctions sans les séparer et sans les confondre. Nous rejoignons donc en fin de compte la notion de synthèse que nous avions précédemment analysée. L'attitude universaliste s'allie parfaitement et au fond ne fait qu'un avec l'attitude synthétique. Le philosophe qui part d'une notion complexe de l'unité et qui recherche tout le bien de tous, nous semble aborder dans les dispositions d'esprit les plus favorables l'étude de la vérité.

Cependant lorsque le savant fait tout ce qui est

en lui pour se disposer à la recherche du vrai et du bien, il lui reste encore à attendre le concours divin, sans lequel l'erreur ne se saurait éviter. L'histoire de la philosophie prêche la modestie, il n'est pas possible que l'on ne se trompe souvent. Mais Dieu aidera le philosophe de bonne volonté qui l'implore, qui, comme les plus humbles travailleurs, peine sur sa table de travail et remplit sa tâche à la sueur de son front. Au moins peut-on, avec l'aide de Dieu et de ses semblables, éviter ces erreurs grossières dans lesquelles tant de génies présomptueux sont si souvent tombés.

DEUXIÈME PARTIE

LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE TRADITIONNELLE



CHAPITRE PREMIER

ORIGINE OBJECTIVE DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE TRADITIONNELLE

La fin que poursuit la volonté et l'idée maîtresse qui guide l'intelligence orientent toute l'enquête philosophique. Ce sont elles qui portent l'esprit à se poser telle question plutôt que telle autre et qui lui font adopter dans l'investigation de la vérité tel ordre plutôt que tel autre. De l'attitude intellectuelle et morale que prend le philosophe par rapport à l'univers et à l'humanité dépend immédiatement la méthode qu'il se crée.

Certains apologistes ou philosophes, ayant admis que nos opinions dépendent absolument de nos dispositions volontaires, ont adopté une méthode exclusivement morale, par suite, ils ont été naturellement amenés à tenir en suspicion la méthode et les arguments intellectuels, et à leur substituer la croyance, le fidéisme ou l'illumination mystique. Nous avons vu comment Kant déniant toute valeur aux preuves de la théodicée rationnelle et les considérant même comme la source du scepticisme qui combat la morale, s'était cru obligé « d'abolir la science pour faire place à la

foi ». Pascal n'avait guère eu plus de confiance dans les preuves de Dieu tirées de la nature, il en appelait aux miracles et aux dispositions morales. Parmi les philosophes et les écrivains modernes, nombreux sont ceux qui partagent ce scepticisme métaphysique. Selon eux, ce ne sont plus seulement les grandes pensées qui viennent du cœur, mais toutes nos convictions doctrinales. Ils s'en vont répétant, sans la bien comprendre, la fameuse parole « Le cœur a ses raisons que la raison ne connait point[1] », et ils considèrent comme non avenues toutes les preuves rationnelles que l'on peut donner de la religion. — On pourra remarquer aussi la tendance des doctrines purement moralistes à exclure l'étude de la nature. Socrate arguait d'impiété les philosophes qui spéculaient sur l'origine de l'univers. Les anathèmes de Pascal contre la science sont assez connus pour que nous n'ayons pas besoin de les rappeler. Une philosophie qui n'est et ne prétend être qu'un moralisme, même si elle n'exclut pas les études physiques, sera toujours très pauvre et pour ainsi dire inexistante en tant que système de la nature.

Il suffirait d'avoir adopté initialement une attitude synthétique pour s'éloigner de ces doctrines partiales qui excluent plus ou moins consciemment ce qui ne cadre pas avec l'étroitesse de leur point de

1. Cf. PASCAL, *Pensées*. Par ces « raisons du cœur » Pascal entend les «raisons qu'on trouve après » qui sont suggérées par des préventions arbitraires. Et ces raisons, il les blâme loin de les légitimer. « Tout ce qu'il y a d'hommes, écrit-il, sont presque toujours emportés à croire non par preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère... » Cf. *De l'Art de persuader.*

vue. D'ailleurs un esprit doué d'un solide bon sens et d'une légitime indépendance, n'admettra jamais qu'on lui impose des postulats ou des doctrines non fondées en raison, c'est à dire des préjugés. Nous ne pouvons donc accepter ni le dogmatisme de la raison pratique, ni les méthodes de connaissance sentimentales ou intuitivistes, car toutes se ramènent en dernière analyse à cette formule : *Sit pro ratione voluntas.*

Faut il donc exclure l'influence des dispositions morales dans la recherche de la vérité ? Nullement. Mais ces dispositions morales doivent être fondées sur des raisons universelles et ordonnées à un bien universel. Lorsqu'un philosophe s'efforce de légitimer par des raisons qui ne viennent qu'après des convictions particularistes, des préjugés de race ou de parti, on peut l'accuser à bon droit de ravaler l'intelligence humaine ; mais lorsqu'il recherche l'utile universel, lequel est toujours identique au vrai, alors ses préoccupations utilitaires ou morales ne l'empêchent pas de rechercher la vérité pour elle-même dans sa nudité de cristal. C'est donc parce qu'elle est universaliste dans ses principes et sa fin que l'attitude morale traditionnelle n'est pas exclusive d'une méthode intellectualiste.

Or, toute méthode intellectualiste est nécessairement liée à une certaine conception de l'univers. Une philosophie fidéiste peut aisément se passer d'une théorie de la nature, il n'en est pas de même d'une philosophie rationnelle. Qu'importe à Kant en tant que philosophe que le monde extérieur existe ? Il fonde sa morale et sa théodicée sur de simples

postulats, et il explique la genèse des connaissances par des principes et des formes *a priori*. Mais il importe extrêmement au contraire au philosophe classique, qui règle ses connaissances sur les réalités, et qui tire de la création ses preuves sur l'existence de Dieu, de savoir ce qu'il en est objectivement de l'univers. La méthode philosophique traditionnelle est avant tout objective, elle dépend immédiatement non de notre subjectivité mais de la nature des choses. Ce n'est point parce qu'ils s'étaient formé préalablement une certaine théorie de la connaissance que la plupart des philosophes ont adopté une certaine conception de l'univers, mais au contraire, c'est parce qu'ils se sont formé une certaine conception de l'univers qu'ils se sont construit une théorie correspondante de la connaissance. Et lorsqu'ils se sont trompés sur la nature des choses, ils se sont proportionnellement abusés sur les principes de la méthode.

Parménide estime que l'univers est absolument un, que le stable seul existe, que le multiple et le devenir n'ont aucune réalité. Mais voici que la connaissance sensible affirme la multiplicité des objets et le devenir universel. Que fait alors le philosophe ? Il déclare dans ses *Paroles de vérité* que la vraie méthode doit faire abstraction du sens commun et de l'opinion. Mais comme cette attitude violente est intenable, Parménide ne peut lui demeurer longtemps fidèle, et il ne résiste pas au désir de montrer dans ses *Paroles d'opinion* quelle conception du monde il se ferait, s'il se plaçait au point de vue du sens commun. Cette nécessité même de revenir enfin au sens com-

mun n'aurait-elle pas dû l'éclairer ?.. — Héraclite au contraire nie le stable et ne retient que le devenir. Rien n'est, tout devient. Mais voici que la connaissance expérimentale et l'opinion commune affirment l'existence du stable. Que fait alors le philosophe ? Il déclare vaine et erronée la connaissance commune. La plupart des mortels, selon lui, n'ont aucune intelligence de l'éternelle vérité quelque évidente qu'elle puisse être, ils attribuent aux choses une persistance qui leur est étrangère. Il faut aller à l'encontre du sens commun et nous en rapporter à la connaissance philosophique, laquelle nous révèlera, derrière les apparences trompeuses, le flux incessant du devenir universel. — On peut établir en règle générale qu'un philosophe, s'il est mis par la logique des conséquences en contradiction avec les vérités les plus élémentaires, n'hésitera pas à nier le sens commun et les principes les plus évidents de la raison, plutôt que de se déjuger et de réformer sa doctrine. Lorsque William James, en développant les principes de son pragmatisme exclusivement utilitaire, vint se butter aux principes de la raison, il n'hésita pas à déclarer qu'il fallait « jeter par-dessus bord les canons de la logique ».

On sait que les partisans de la *philosophie nouvelle* enseignent une philosophie du devenir qui n'est pas sans analogie avec la doctrine d'Héraclite. Selon eux, la réalité ne serait en son fond qu'un flux perpétuel; le mouvement, la durée constitueraient l'étoffe même des choses. « Si notre intelligence était destinée à la théorie pure, écrit M. Bergson, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car le mouvement est

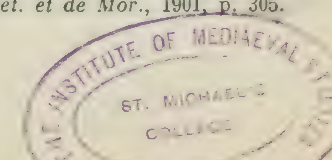
sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative[1]. » Et il est vrai que si l'on accepte sans restrictions l'évolutionnisme, il ne reste plus qu'à faire du devenir l'essence de toutes choses. Mais dès qu'on admet que le devenir ou l'évolution régit toute la réalité et même la constitue, il faut aussi nécessairement admettre toute une théorie pragmatiste et intuitiviste de la connaissance.

Car, il faut expliquer tout d'abord comment, si la réalité est un flux perpétuel, notre intelligence peut nous représenter des natures immuables. Nous concevons en effet les essences des choses comme définies et différenciées, nous sommes communément persuadés que les substances composées d'éléments numériquement et proportionnellement définis ont toujours été identiques à elles-mêmes, nous croyons naturellement que l'eau, le souffre, etc... ont toujours été constitués par les mêmes éléments, qu'ils ont toujours été ce qu'ils sont. Force donc est de nous expliquer l'origine, le pourquoi, et le comment de cette prétendue illusion. Car, de nous affirmer purement et simplement que nous sommes dans l'erreur, c'est ce que des primitifs comme Héraclite pouvaient bien se permettre, mais c'est ce qu'on ne supporterait plus aujourd'hui. Les partisans d'une philosophie évolutionniste ont donc tenté d'expliquer comment, pour les besoins de l'action, l'intelligence avait sectionné la matière en corps distincts et stables. — Dans la vie pratique, la pensée, dit-on, est absolument subordonnée à l'action. Or, notre

1. *L'Évolution créatrice*, p. 168.

action n'a de prise sur la réalité que si celle-ci est sectionnée et immobilisée. Voilà pourquoi notre intelligence s'est efforcée de nous donner des vues partielles et statiques. « Le sectionnement de la matière en corps organisés, écrit M. Bergson, est relatif à nos sens et à notre intelligence, et la matière envisagée comme un tout indivisé, doit être un flux plutôt qu'une chose... Nos perceptions nous donnent le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes. Les contours que nous trouvons aux objets marquent simplement ce que nous en pouvons atteindre ou modifier. Les lignes que nous voyons tracées à travers la matière, sont celles mêmes sur lesquelles nous sommes appelés à circuler. Contours et routes se sont accusés au fur et à mesure que se préparait l'action de la conscience sur la matière, c'est-à-dire, en somme, au fur et à mesure que se constituait l'intelligence. Il est douteux que les animaux construits sur un autre plan que nous un Mollusque ou un Insecte par exemple, découpent la matière selon les mêmes articulations. Il n'est même pas nécessaire qu'ils la morcellent en corps[1]... » Selon cette interprétation, la représentation de la stabilité de quelque ordre qu'elle soit est donc subjective et utilitaire, elle est une création hypothétique de notre esprit. « Axiomes ou catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue, l'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs[2]. » La

1. *L'Évolution créatrice*, *La méthode à suivre*, p. 206.
2. Ed. Le Roy, *Revue de Mét. et de Mor.*, 1901, p. 305.



véritable méthode spéculative devra par conséquent faire abstraction du morcelage et de la solidification artificiels, pour retrouver sous la cristallisation dont il est revêtu, le flux indivis et continu de la réalité profonde.

Sera-ce par l'entendement que nous pénétrerons jusqu'au devenir, que nous verrons l'immobilité se résoudre en durée, comme on voit les glaces et les neiges se fondre en eau courante ? Nullement, car l'intelligence discursive ne nous donne qu'une représentation approximative et fausse du mouvement et de la vie. Par des vues instantanées prises sur le devenir, notre sensibilité et notre entendement ont obtenu des images statiques, qui ont tout retenu de la réalité sauf la vie. Et sans doute, en faisant défiler toute la série des images devant notre regard par une sorte de procédé cinématographique, nous pouvons nous donner l'illusion de la vie mais ce n'est là toujours qu'une illusion. Que sauraient de la nature, des prisonniers qui ne la connaîtraient que par la cinématographie ? Les savants et philosophes qui demeurent captifs de leur entendement, ne connaissent pas autrement, nous dit-on, la réalité vraie. Pour la contempler en face, sans l'intermédiaire des formes *a priori* qui la dénaturent, il faut dépasser les catégories de l'intelligence et pour cela recourir à l'intuition.

Car nous pouvons disposer d'un mode de connaissance supérieur, plus spéculatif et plus désintéressé que ne l'est la science expérimentale ou la philosophie conceptuelle. L'esprit ne connait pas seulement par raisonnement et concepts mais encore par

sentiment, par affinité, par sympathie. Pour connaître tous les êtres et particulièrement les vivants dans leur vérité intime qui est devenir et durée, il faut mettre de côté nos habitudes conceptuelles et discursives qui morcellent, quantifient, solidifient, immobilisent, et nous efforcer de vivre la vie de ces êtres, d'épouser leurs impulsions, leurs sentiments, leurs mouvements. Il faut « un effort de sympathie qui nous fasse entrer dans la familiarité de l'objet jusqu'à en sentir sa palpitation profonde et sa réalité intérieure ». Il faut « brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle[1] ». Et si l'on se demande avec inquiétude comment on pourra connaître autrement que par l'intelligence, qu'on tente au moins l'expérience. Si vous n'aviez jamais vu un homme nager, nous dira-t-on, vous me diriez peut-être que nager est impossible. Le raisonnement me clouera toujours, en effet, à la terre ferme. Mais si, tout bonnement, je me jette à l'eau sans avoir peur, peu à peu je m'adapterai à ce nouveau milieu, j'apprendrai à nager. Ainsi en théorie, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence ; mais, si l'on accepte franchement le risque, l'action tranchera peut-être le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas.

Ne rencontrons-nous pas d'ailleurs partout dans la nature des exemples de cette connaissance intuitive qui est agie en même temps que conçue? L'ammophile hérissée perce les neuf centres nerveux de la chenille

1. *L'Evolution créatrice*, pp. 210, 211.

de neuf coups d'aiguillon, elle la paralyse sans la tuer afin que la larve puisse se nourrir impunément de chair fraîche. Comment expliquer cette opération si l'on ne suppose entre l'ammophile et sa victime « une sympathie (au sens étymologique du mot) qui la renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnérabilité de la Chenille[1].» N'est-ce pas par une sympathie analogue, par une intuition qui procède non du dehors mais du dedans, non de la tête mais du cœur et des entrailles, que la mère devine souvent mieux que les plus savants docteurs les besoins de son enfant ? N'est-ce pas en sympathisant avec la nature qu'on en découvre toutes les beautés ? Qui connaît le mieux un navire de l'armateur qui en sait mathématiquement les proportions ou du passager qui en devine la souplesse, la vitalité, qui se laisse impressionner par les gémissements des cordages, la voix de la sirène, et le battement systolique de la machine? « Qui connaît absolument une machine, du savant qui l'analyse en théorèmes de mécanique, ou du praticien qui a vécu en camaraderie avec elle jusqu'à éprouver la sensation physique de son jeu pénible ou facile, qui a le sentiment de ses articulations intérieures, de ses aptitudes opératoires, qui en perçoit la marche et le travail ainsi qu'elle-même le ferait si elle était consciente, pour qui elle est *devenue comme un prolongement de son propre corps*[2]...»? Qui connaît le mieux une locomotive de l'ingénieur qui la construit théoriquement

1. *L'Évolution créatrice*, p. 188.
2. C'est nous qui soulignons.

sur le papier, ou du philosophe-poète qui l'anthropomorphise et nous la fait imaginer sous une forme analogue à celle de quelque prodigieux centaure ? — Quand avons-nous l'intuition de l'immédiat ? Lorsque, en bicyclette, nous nous abandonnons au charme étrange du changement, à l'ivresse délicieuse du devenir, ou encore lorsque « couchés dans la campagne, à demi abrités du soleil sous un feuillage mouvant, par une chaude journée d'été, dans cette disposition d'esprit paresseuse et abandonnée, où il semble que notre conscience se dissolve sous la molle pesée de la vie universelle, nous sommes éblouis, écrasés, désagrégés, noyés sous le flux incessant des images éclatantes, et nous sentons en même temps s'évanouir, avec le désir de toute activité, les limites précises qui morcellent la nature pour notre vue ordinaire[1]. »

Cette méthode de connaissance par intuition sympathique, qui procède directement d'une conception évolutionniste de la nature est certainement séduisante. Mais la première de ses conséquences, comme nous venons de le voir, est de faire évanouir les limites précises qui distinguent et morcellent la réalité. Or, ici le doute commence. Car on peut se demander si la suppression des limites qui distinguent les objets est un bon moyen de connaître l'univers tel qu'il est. S'il n'était question que d'une connaissance poétique, on n'aurait rien à objecter. C'est, en effet, la coutume des poètes que de prêter leurs senti-

1. Cf. Ed. Le Roy, *Revue des Deux Mondes*, 1er Février 1912. p. 571 et *Revue de Mét. et de Mor.*, 1899, pp. [illegible], 414...

ments aux objets et leurs impressions à la nature. Taine nous a parfaitement expliqué cette intuition poétique dont la sympathie est le principal élément[1]. Mais il ne s'agit pas ici de connaissance subjective et sentimentale, il s'agit de science objective, il s'agit de connaître autant que possible les objets tels qu'ils sont, non en nous mais en eux-mêmes. Or, supprimer les distinctions qui caractérisent les objets, les confondre en un mot pour mieux les connaître, c'est évidemment procéder à l'inverse de la véritable méthode. Assimiler les animaux à des machines comme le faisait Descartes, c'est justement le moyen de méconnaître la nature de l'animal, mais inversement assimiler à des êtres vivants les machines c'est en ignorer de parti pris la nature. Si nous considérons une locomotive comme un prolongement de notre propre corps, nous pourrons il est vrai, prendre connaissance des impressions que nous éprouvons à propos d'une locomotive, mais en demeurant fidèles à ce procédé nous ne sortirons jamais du moi et de la connaissance subjective, nous ne connaîtrons jamais les choses objectivement et en soi. — « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, écrit-on, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde... Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre, et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le Tout dans lequel ils ont été découpés par mes sens et mon entendement progresse peut-être à la manière d'une conscience ? »[2] — Mais ne confond-on pas ici

1. Voir *Littérature anglaise*, T. II, SHAKESPEARE, p. 169.
2. *L'Évolution créatrice*, p. 10.

deux ordres distincts, celui des combinaisons chimiques et celui de la vie ? L'eau, le verre, le sucre, ne sont sans doute pas des *abstractions*, ils n'ont pas été découpés par nos sens et notre entendement, et le Tout qu'ils composent ne procède pas à la manière d'une conscience. Ce n'est pas un bon moyen de connaître les êtres bruts que de les confondre avec des êtres vivants. On écrit à propos de l'univers : « Le tout réel pourrait bien être une continuité indivisible : les systèmes que nous y découpons n'en seraient point alors, à proprement parler des parties ; ce seraient des vues partielles prises sur le tout[1]... » Mais on nous persuadera malaisément que les systèmes, solaires ou autres, sont des vues subjectives, et qu'ils procèdent consciemment.

Car les distinctions des objets sont objectives, elles ne sont pas relatives à notre intelligence, elles n'ont pas été en général découpées par notre entendement pour les besoins de notre action. Ce n'est apparemment pas pour les besoins de notre action que la chimie a analysé l'eau en hydrogène et en oxygène, l'air en azote, en oxygène et en argon. Il n'a pas non plus dépendu de la volonté de l'homme qu'il distinguât les astres en soleils et en satellites. Les humains étaient tout disposés à croire que la voie lactée n'était qu'un flux, une tâche liquide et blanchâtre, les astronomes ont établi qu'elle était une poussière d'étoiles ; qu'y peut notre volonté ?— Quand les distinctions des choses sont convention-

1. Cf. *L'Evolution créatrice*, p. 33.

nelles, nous le savons, et nous ne le confondons pas avec les distinctions naturelles. Autrefois la France comptait trente-deux provinces, on l'a morcelée en quatre-vingt-cinq départements, ces divisions sont utilitaires ou du moins arbitraires, mais les Cyclades ont été isolées par la nature dans la mer Egée et leur nombre ne varia jamais au gré de l'humanité. Il n'a pas non plus dépendu de l'homme qu'il existât de multiples espèces d'animaux féroces, tels que les loups, les tigres, les lions, lesquels ne se laissent ni domestiquer, ni équiter. Ce n'est point par des décrets de l'esprit, par procédé cinématographique, par morcelage, par découpage, que l'entendement humain divise et ordonne l'univers. Il se peut que nous introduisions dans la nature des distinctions factices, il est vrai que nous ne savons pas bien où commence et finit l'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre intellectuel. Mais que les objets et les ordres soient distincts et hiérarchisés, on n'en saurait douter. Ce n'est pas l'esprit humain qui impose son ordre à l'univers, c'est l'univers qui lui impose le sien.

Comment, savons-nous, objectera-t-on, que c'est la nature qui impose à l'entendement sa systématisation et non inversement ? — Mais parce que l'intelligence humaine est une puissance passive[1], que ses impressions sont afférentes, c'est-à-dire qu'elles procèdent de l'extérieur, et que ses jugements premiers

1. S. Thomas, *Summa Theol.* Iª Pars, Q. LXXIX, art. II. « *Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati...; et per consequens intellectus est potentia passiva.* »

sont nécessaires. Les vérités expérimentales ou évidentes sont irrésistibles, nous les subissons, n'en déplaise aux outranciers de l'autonomie, et le libre choix n'intervient nullement en elles. Les corps tombent, les angles d'un triangle égalent deux droits, la terre tourne, nous aurons beau tendre notre volonté et regimber contre ces vérités, nous ne les modifierons en rien. *Fulgor veritatis assensum rapiens.* Aristote et les scolastiques comparaient justement nos facultés de connaissance à une table ou à un tableau noir sur lequel rien n'est écrit et où l'on peut tout écrire.

Il ne faut pas confondre le processus intellectuel qui est passif et par suite afférent ou centripète, avec le processus volontaire qui est actif et par suite efférent ou centrifuge. Mais pour ne pas commettre cette confusion il faut qu'une philosophie possède une théorie de la passivité. Une philosophie qui ne sera qu'une philosophie de l'activité considérera forcément l'intelligence comme une faculté exclusivement active, elle la traitera comme une sorte de volonté, par suite elle dénaturera la théorie de la connaissance. Il faudrait, écrit-on, « que se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants[1] ». Mais comment ne voit-on pas qu'en violentant ainsi l'intelligence, on emploie une méthode contre nature; qu'il ne faut

1. *L'Évolution créatrice*, p. 258.

pas traiter l'acte de *voir*, comme l'acte de *vouloir*; qu'il ne faut pas de parti pris les confondre; qu'il ne faut pas qu'ils ne fassent qu'un. Et sans doute la spéculation et l'action sont complémentaires, on doit les régler l'une par l'autre, mais sans prétendre les identifier.

De même on a tort d'assimiler constamment l'art qui est avant tout actif à la spéculation. « L'idée génératrice d'un poème, écrit-on, se développe en des milliers d'imaginations, lesquelles se matérialisent en phrases qui se déploient en mots... Ainsi procède le philosophe en face de l'univers[1].» Ne faudrait-il pas critiquer d'abord la valeur de cette analogie? Le métaphysicien digne de ce nom, et qui veut édifier autre chose qu'un imaginaire palais d'idées ne construit pas son système avec la même liberté qu'un auteur crée son poème, ou un architecte le plan d'un palais. Il agit plutôt comme l'artiste qui copie l'œuvre d'un maître. L'univers est donné, il est le chef-d'œuvre du plus grand des maîtres, et la tâche du philosophe ne consiste qu'à étudier cette œuvre et à l'interpréter. Le savant, le philosophe copient d'après nature. Or, dans toute imitation, dans toute copie, la première qualité n'est pas l'invention, la création, mais la fidélité, l'assimilation passive. Tandis que l'artiste de génie prend connaissance de son poème en le créant, le philosophe connaît l'univers et les objets, non en les produisant, mais en les reproduisant intérieurement,

1. Bergson, *Ibid.* p. 346.

ce qui n'est pas la même chose[1]. On ne peut donc assimiler la connaissance philosophique à la connaissance artistique ou poétique. Il est vrai cependant que l'assimilation intellectuelle qui est principalement passive, ne s'opère pas sans réaction. Chaque créature conçoit l'univers selon son mode d'être. C'est pourquoi dans notre science il existe une certaine part de subjectivité, et tout le problème de la connaissance consiste précisément à faire le départ du subjectif et de l'objectif dans les données ou élaborations des facultés cognoscitives. Mais parce que les facultés de connaissance sont plus passives qu'actives, les impressions ou idées seront en général plus objectives que subjectives.

Or, si les limites et les distinctions des choses sont plus objectives que subjectives, si ce n'est pas nous qui multiplions les étoiles par millions, si ce n'est pas nous qui faisons circuler les astres les plus légers autour des plus graves, si ce n'est pas nous qui découpons l'univers en systèmes relativement clos, si en un mot l'organisation cosmique s'impose à nous du dehors, les accusations de découpage, de solidification, de morcelage utilitaire sont injustifiées et tombent d'elles-mêmes. Dès lors nous ne sommes nullement autorisés à pousser l'intelligence hors de chez elle afin de lui substituer une prétendue intuition du réel, qui, en supprimant les distinctions des choses nous représenterait l'univers comme un flux unique et continu c'est-à-dire autrement qu'il n'est. Force nous est

1. Une production est une action active, une reproduction est une action passive, c'est-à-dire formellement réceptive.

donc de revenir à la raison, à ses conceptions distinctes des choses, en un mot à la théorie traditionnelle et classique de la connaissance.

Si nous nous efforçons de discerner les progrès de la connaissance dans l'humanité et chez l'enfant, nous reconnaîtrons que l'humanité s'est construit, en se conformant de plus en plus à la réalité, tout un système de la nature, et que chaque enfant ou individu, aidé par la tradition et contraint par la nécessité, doit refaire ce système pour son propre compte. Or, cette genèse ou reproduction en notre âme de l'univers, laquelle se modèle sur la création, n'est pas autre chose que la genèse de l'entendement. *Intelligibile in actu et intellectus in actu sunt idem.* La connaissance enfantine, dès le début, est absolument confuse et indistincte, elle est un véritable chaos. Mais peu à peu, par une discrimination progressive des objets et des faits, par des expériences incessamment renouvelées, ce chaos intérieur s'organise sur le modèle de la réalité extérieure. Dans ses premières années l'enfant ne sait distinguer ni les objets ni les personnes. C'est pourquoi saint Thomas remarque que la connaissance de la maison paternelle est d'abord confuse, et Aristote observe que l'enfant appelle tous les hommes son père[1]. Il se passera bien du temps avant qu'il sache discerner avec précision l'ordre physique de l'ordre vital. Comme le philosophe-poète il animise les machines et les confond avec des êtres vivants. Il lui faudra de même bien des tâtonnements pour acquérir la notion

1. Cf. *Summa Theol.* Ia *Pars*, Q. 85, art. 3.

des distances ou de l'espace, et ce n'est guère qu'à l'âge de raison qu'il prendra parfaitement conscience de la notion de temps.

Que de fois n'a-t-on pas considéré les barbares, les primitifs, les sauvages comme des peuples enfants. Et il est vrai qu'ils ne connaissent les êtres qu'avec une confusion toute enfantine. Ils savent à peine distinguer quelques espèces de métaux, d'insectes, de fleurs, et ils les confondent sous une ou deux dénominations. Cependant par suite des occupations diverses auxquelles ils ont dû se livrer, les différents peuples ont acquis en certaines matières des connaissances plus différenciées. Les habitants des montagnes, de la plaine, des bords de la mer, adonnés à la chasse, à la culture, à la pêche, ont discerné avec plus de précision certaines espèces d'animaux, de poissons, de végétaux. Les nécessités de la vie, les occupations de l'homme ont donc beaucoup contribué dès l'origine à la formation de l'esprit humain, mais il ne s'ensuit pas que pour avoir été d'abord utilitaires ces connaissances aient été par le fait même subjectives. Car on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. Pour atteindre ses fins, pour se procurer sa nourriture, pour se défendre contre ses ennemis, il a fallu que l'homme observât d'abord passivement la nature et qu'il en acceptât les conditions. Et les résultats obtenus ont été d'autant plus heureux que l'observation fut plus conforme à la réalité des choses. Bien des erreurs ont dû se payer par la mort. On lit que les Gaulois connaissaient les diverses espèces de champignons. Comment en étaient-ils arrivés à opérer ce discernement périlleux ? Si nous étions

bergsonien, nous n'hésiterions pas à affirmer qu'une intuition sympathique analogue à celle qui renseigne le Sphex sur sa victime renseigna les Gaulois ou leurs ancêtres sur la valeur respective des champignons. Mais il est infiniment plus vraisemblable qu'ils ont procédé empiriquement à leurs risques et périls. En cette matière, comme en tant d'autres, la nature leur imposa assez impérieusement la distinction des espèces. Ce sont les besoins même de l'action, qui ont exigé de l'homme une attitude passive, une soumission au réel, une observation timorée de la nature. Encore faut-il ajouter que ces besoins matériels, s'ils avaient été les seuls mobiles de la connaissance, n'auraient point fait progresser l'humanité bien avant dans la voie de la science.

Car l'histoire nous apprend que ce sont les sentiments et les besoins désintéressés qui ont engendré les sciences spéculatives. Les premiers savants, en effet, ont été des astronomes et des philosophes étudiant par curiosité les premiers principes des choses. Les prêtres égyptiens, lorsqu'ils observaient la marche des astres, les phases de la lune, lorsqu'ils notaient le passage des comètes et le retour des éclipses, n'étaient pas seulement guidés par des préoccupations utilitaires. De même les premiers philosophes adoptèrent une attitude vraiment désintéressée, et, selon la remarque de Platon, ils auraient considéré comme injurieux pour leur art de rechercher des résultats utiles. La légende de Thalès à ce sujet est bien instructive[1].

1. Ses compatriotes se moquaient de sa pauvreté. On disait que se promenant en contemplant les astres il était

Ce ne furent pas non plus les peuples les plus positifs comme les Phéniciens, les Carthaginois, les Romains qui inventèrent les arts et les sciences ; ceux qui ont le plus contribué au progrès de la civilisation furent les peuples religieux ou artistes, les Égyptiens, les Hébreux et les Grecs. L'origine exclusivement utilitaire de la science est un mythe. Les progrès scientifiques les plus notables ont été dûs à l'amour désintéressé de la vérité, et ces progrès se sont opérés peu à peu.

Car nous ne soutenons nullement comme on se plaît parfois à nous l'attribuer : que l'entendement nous est tombé du ciel avec ses catégories, comme nous naissons avec notre visage : que la matière et l'intelligence ont été réglées l'une sur l'autre par on ne sait quelle harmonie préétablie : que notre entendement discerne d'un regard la nature des choses comme les rayons X révèle le squelette des êtres vivants ; nous prétendons au contraire que notre connaissance de l'univers d'abord confuse s'est informée et différenciée peu à peu en se réglant sur les objets. S'il existe dans l'esprit humain quelque vérité, quelque conformité à la réalité, ce n'est vraiment pas dommage depuis tant de siècles que l'humanité y travaille. Que la terre fût non une platitude[2] mais une sphère,

tombé dans une citerne. Aristote rapporte qu'ayant prévu par ses connaissances astronomiques une grande abondance d'olives, il emprunta et acheta tous les pressoirs d'huile de Chio et de Milet, réalisa de gros bénéfices, et prouva ainsi qu'il était facile aux philosophes de gagner de l'argent quand ils le voulaient.

2. Le mot est de Joseph de Maistre.

que les étoiles fussent des êtres distincts et non des lampes suspendues à la voûte céleste, que le soleil fût une étoile faisant graviter autour d'elle la terre et tout un système de planètes, autant de vérités qui ont été péniblement conquises les unes après les autres et avec le temps. Thalès dont nous parlions tout à l'heure croyait que l'aimant était un être vivant. Aristote démontrait que l'esclave était essentiellement distinct de l'homme libre et s'en formait donc un concept faux. Les non-abolitionnistes soutenaient la même erreur au sujet des noirs. Mais peu à peu en dépit des résistances intéressées, la vérité a fini par s'imposer. Lorsque Pasteur démontrait par la fermentation l'existence des microbes on lui objectait : « combien d'œufs ou de spores, ne pourra donc pas contenir chaque centimètre, chaque millimètre cube d'air ? » De nos jours les savants ont poussé encore plus avant l'analyse, mais l'infini de petitesse fuit toujours devant eux; on a reconnu que le millième de millimètre auquel atteint aisément le microscope ne mesurait pas la nature vivante et qu'il fallait en chercher le secret dans l'analyse hypermicroscopique.

Mais précisément, objectera-t-on[1], c'est ce recul indéfini des éléments devant l'analyse conceptuelle et scientifique qui en démontre la vanité, la subjectivité. Le morcelage infinitésimal est dans notre esprit, *la cellule est une entité artificielle*, et en réalité la substance de l'organisme est continue. Dès que l'on se met à diviser le détail va à l'infini. Par exemple

1. Cf. *L'Evolution créatrice*, pp. 176, 96 et 97.

l'œil se compose de parties distinctes, telles que la sclérotique, la cornée, la rétine, le cristallin, etc... Pour ne parler que de la rétine, on sait qu'elle comprend trois couches superposées d'éléments nerveux, — cellules multipolaires, cellules bipolaires, cellules visuelles, — dont chacune a son individualité et constitue sans doute un organisme fort complexe : encore n'est-ce là qu'un schéma simplifié de la fine structure de cette membrane. La machine qu'est l'œil est donc composée d'une infinité de machines, toutes d'une complexité extrême. Pourtant la vision est un fait simple. Or, quand un même objet apparaît d'un côté comme simple et de l'autre comme indéfiniment composé, la simplicité appartient à l'objet même, et l'infini de complication à des vues que nous prenons sur l'objet en tournant autour de lui. Donc l'œil avec sa merveilleuse complexité de structure pourrait bien n'être que l'acte simple de la vision en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage. — Ainsi serait résolu le problème de l'infini de petitesse : la réalité est continue, l'infinie complexité est subjective ou relative au procédé cinématographique de l'entendement. Mais la solution est vraiment trop simple. La multiplicité est dans les choses. Ni la sclérotique, ni la cornée, ni la rétine, ni le cristallin, ni les cellules bipolaires, multipolaires, etc..., ne sont des vues de l'esprit. Ni la cellule, ni les millions de microbes que contient notre corps ne sont des entités artificielles. Que si cette division à l'infini est déconcertante, ce

n'est pas une raison pour la nier, car ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Cette fuite éternelle des premiers éléments de l'être devant les poursuites de la science était prévue. Il y a plus de deux siècles qu'on nous a prévenus que l'imagination se lasserait plus tôt de concevoir que la nature de fournir. « O présomptueux ! il y a des herbes sur la terre ; nous les voyons ; — de la lune on ne les verrait pas ; et sur ces herbes des poils ; et dans ces poils de petits animaux ; mais après cela, plus rien ? O présomptueux !... »

Les savants feront bien, croyons-nous, de ne pas trop se persuader que la cellule est une entité artificielle et que l'infini de complication est dû à des vues que nous prenons sur les organes en tournant autour d'eux. Car plus avant ils pénètreront dans les détails des organismes et plus leurs découvertes seront fécondes. La découverte des microbes en est une preuve. Les progrès que la science réalise vers l'infini de petitesse sont plus importants encore que ceux qu'elle réalise vers l'infini de grandeur. Et il en est de même en philosophie, avec cette différence toutefois, que l'analyse scientifique porte sur les détails ultimes, tandis que l'*analyse philosophique s'exerce principalement sur les premiers principes et les premières catégories de l'être.* — Depuis les origines jusqu'à nos jours la connaissance humaine en général a progressé par le moyen de la distinction, du discernement, de l'analyse. C'est donc par la division ou l'analyse, et non par une torsion de l'esprit sur lui-même, qu'elle continuera de progresser. La distinction doit être, sinon le seul, du moins le premier moyen de notre méthode.

CHAPITRE II

DE LA DISTINCTION

Il existe dans l'univers de la diversité et de la multiplicité. C'est une vérité d'expérience qui s'impose avec la nécessité de l'évidence, et ceux mêmes qui la contestent sont souvent malgré eux ou à leur insu contraints de la reconnaître. Mais il ne suffit pas de constater la diversité, il la faut expliquer c'est-à-dire en exposer les causes et les principes, et c'est spécialement au philosophe qu'incombe cette tâche.

Or, toute philosophie qui s'efforcera d'expliquer la nature et l'être en ne faisant appel qu'à un seul premier principe constitutif[1], en arrivera logiquement à supprimer le divers. Et si le fondateur d'une telle doctrine ne pousse pas les conséquences de son principe exclusif jusqu'à nier la diversité, il se trouvera quelque disciple tinéraire, quelque enfant terrible, qui se chargera de le faire. Xénophane fondateur de l'école éléate, avait placé à l'origine des choses un seul principe : l'être, l'activité pure, la force organi-

1. Il ne s'agit pas ici du Premier moteur, mais des premiers éléments ou principes qui constituent intrinsèquement l'être contingent.

satrice ; de ce principe unique il avait déduit l'unité du monde, sans exclure cependant toute multiplicité. Mais Xénophane eut pour disciple Parménide. Celui-ci, moins original peut-être que le maître, mais dialecticien plus fougueux, poussa logiquement le système jusqu'à ses plus ultimes conséquences; de l'unité de principe il conclut l'unité absolue de tout l'être et il nia l'existence du divers. Selon Parménide le monde n'est pas distinct de Dieu, car l'un et l'autre sont de l'être, et l'être ne saurait être distinct de lui-même. De même la pensée n'est pas distincte de l'être, car en dehors de l'être il n'y a rien, et toute pensée est de l'être[1]. Monisme et panthéisme, tels sont les résultats auxquels aboutit la philosophie éléate fondée sur un seul principe. La même remarque pourrait être faite à propos d'Héraclite et de ses disciples. De nos jours la *philosophie nouvelle* se défend de conduire au panthéisme et au monisme, mais sa tendance à minimiser, à nier même les distinctions des objets et des ordres, indique assez clairement la pente sur laquelle elle glisse et l'abîme auquel elle conduit. On a beau faire des réserves passagères, on a beau reconnaître qu'en un certain sens il existe des objets multiples, on est entraîné par la force irrésistible de la logique à déclarer : que les distinctions des êtres sont factices, que c'est *par rapport à l'intelligence seulement que le réel se décompose de cette manière* ; que *tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des choses qui seraient créées et à une chose qui crée, comme on le fait d'habitude,*

1. Cf. Zeller. *La Philosophie des Grecs*, 1° *Partie*, tome II, Parménide

comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire ; qu'enfin le philosophe doit faire *table rase de tout ce qui n'est qu'un symbole imaginatif afin de voir le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir*. Et au moment même où l'on soutient ces propositions, et sans examiner de trop près si l'on ne se contredit pas, on parle d'évolutions divergentes, de directions diverses, on nous représente la matière comme une réalité qui tombe, la vie comme une réalité qui monte. Mais ce sont de telles expressions qui constituent, s'il en fut jamais, des symboles imaginatifs, et dont il faut qu'on fasse table rase, pour exiger qu'on leur substitue des explications vraiment philosophiques, et qu'on indique en particulier par quels principes s'expliquent la divergence des évolutions, la diversité des directions, la division de la réalité en montante et en tombante.

Or, on ne pourra jamais rendre compte de cette diversité, que si l'on retrouve dans l'essence la plus intime des choses une distinction de principes complémentaires. Les Éléates étaient dans l'erreur lorsqu'ils n'admettaient qu'un principe unique, l'être, mais ils raisonnaient très logiquement lorsqu'ils déduisaient de cette supposition erronée l'unité absolue de tout le réel. Car les Éléates étaient des dialecticiens de tout premier ordre. Socrate, qui, dans sa jeunesse, avait conversé avec Parménide, vantait la force de son argumentation[1]. Aristote

1. Cf. PLATON. Dans *Le Sophiste* Socrate dit : « Préfères-tu expliquer toi-même en de long discours ce que tu te

considère Zénon comme le fondateur de la dialectique. Et Proclus écrivait que si les disciples d'Héraclite excellaient dans l'étymologie et les Pythagoriciens dans les mathématiques, les Eléates l'emportaient dans la dialectique. Nous insistons sur ce fait parce que la philosophie traditionnelle a vraisemblablement emprunté à l'école d'Élée l'une des vérités qui sont à la base de son enseignement. Les Éléates et en particulier Parménide ont parfaitement bien vu qu'aucun principe premier, à moins d'être une contradiction réalisée, ne peut se limiter, se diviser par lui-même, et par conséquent ne peut être à lui seul un principe constitutif du divers. Et cette vérité, ni Platon, ni Aristote ne l'ont contestée. Car il est incontestable en effet qu'une force, un principe, un élément simple ne peut être limité et divisé que par un autre principe, une autre force, un autre élément. Si par exemple avec Thalès on admettait que l'eau est le premier principe simple et unique de toutes choses, il faudrait logiquement en conclure que l'univers est une immensité liquide, un océan continu, car l'eau ne saurait se limiter par elle-même ; si, en effet, au delà de l'eau il y avait encore de l'eau, la mer s'étendrait à l'infini en tous sens, et l'univers devrait être conçu à la manière d'une sphère liquide illimitée dont le centre est partout et la circonférence nulle part. C'est exactement ainsi qu'argumentaient les Éléates, seulement

proposes de montrer, ou aimes-tu mieux procéder par interrogations, à l'exemple de Parménide, que j'ai entendu discuter admirablement à une époque où j'étais fort jeune, et lui très avancé en âge?... »

au lieu de choisir pour premier principe l'eau, ils avaient choisi l'être. — L'être seul est, disait Parménide, il doit donc être indivisible, car tout lui est identique, et il n'existe pas en dehors de lui un principe différent qui puisse en séparer les parties les unes des autres ; par conséquent tout est continu, τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν. — De plus, l'être étant le premier principe, il se suffit à lui-même. Il n'a certainement pas eu de commencement, car il n'a pu sortir du néant; le néant, en effet, n'a aucune espèce de vérité, ce n'est pas même une idée, il n'est pas même permis ni d'en parler, ni d'y songer, οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν[1]. Mais puisque l'être se suffit à lui-même, et qu'il n'est point limité par quoi que ce soit, il le faut concevoir sous la forme d'une sphère infinie parfaitement ronde[2]. De plus comme l'être est son propre créateur, qu'il est entièrement identique à la pensée, que tout est Dieu et que tout est pensée, nous sommes réduits au panthéisme et à l'idéalisme. Et c'est en effet à de telles conclusions, selon Parménide, que « la dure nécessité des termes » nous contraint.

Soyons bien persuadés qu'en fait de dialectique nous n'en remontrerons pas aux Éléates. Si nous procédons d'un principe unique, à moins que nous ne tombions dans le monisme matérialiste nous serons conduits au panthéisme et au monisme idéaliste.

1. Cf. *Fragmenta philosophorum græcorum. (Ed. Didot. Parmenidis Carminum reliquiæ.* vv. 81. 64.)

2. *Ibid.* v. 83. Il faut comparer l'infini à une sphère, parce que la forme sphérique n'ayant ni angles ni côtés, est moins limitée ou différenciée que la forme polygonale.

Si le devenir se suffit à lui-même et s'il suffit à tout, il n'a pas été créé. Comment le devenir qui est créateur, ou l'évolution qui est créatrice aurait-elle été créée? L'idée de néant est donc une pseudo-idée.— Tout est obscur, nous dira-t-on, dans *l'idée de création si l'on songe à une chose qui crée et à des choses qui seraient créées* ; mais tout s'éclaircit si seulement l'on s'habitue à penser le devenir directement, si l'on s'efforce de comprendre comment la réalité qui se suffit à elle-même *n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée. Alors l'Absolu se révèle très près de nous, et dans une certaine mesure en nous.* Et pourquoi serait-il essentiellement distinct de nous ? Si le fond de toutes choses est la durée, l'Absolu et la création ne sont-ils pas au fond identiques ? *Matière ou esprit, la réalité nous apparaît comme un perpétuel devenir.* Ne s'ensuit-il pas que tout est ou esprit, ou matière, au choix ? — Le tout réel, dites-vous, pourrait bien être une continuité indivisible, l'espace homogène est une forme de notre sensibilité, le nombre ou multiplicité distincte résulte lui aussi d'un compromis ; ne s'ensuit-il pas que le tout est une essence continue ? Ne faudra-t-il pas en conclure par exemple que « quand nous entendons une série de coups de marteau, les sons forment une mélodie(?) indivisible » exactement comme le bruit continu d'une scierie mécanique ? De même, si nous faisons bouillir de l'eau dans une casserole placée sur un réchaud, le groupe *eau-casserole-réchaud allumé*, pourra pour les besoins de notre action, être considéré comme un microcosme indépendant, mais en réalité il est solidaire de notre système solaire tout entier, sur

lequel il agit et dont il ne saurait être philosophique ment distingué[1]. — Dans l'ordre psychologique encore, tout se confond, et il n'y a pas de différence fondamentale entre prévoir, voir et agir.. Enfin si nous nous efforçons de contempler l'univers avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir, et qui jaillit en quelque sorte de la torsion du vouloir sur lui-même, la série entière des vivants nous apparaîtra comme une seule immense vague et tout se résoudra en mouvement.

C'est donc en fin de compte au monisme idéaliste qu'aboutit nécessairement la philosophie du devenir. Cette impuissance à expliquer rationnellement le divers devrait déjà nous faire rejeter cette philosophie. Mais il y a plus, car le devenir n'est même pas un principe. Nous avons vu que les Éléates avaient fondé leur doctrine sur un principe exclusif, l'être, et en cela ils avaient tort, mais au moins l'activité, l'être, est-il un principe. On n'en saurait dire autant du devenir.

En effet, qu'est-ce par hypothèse, qu'un principe *premier* si ce n'est un principe simple, indivisible ? De même qu'un nombre n'est pas premier, s'il n'est irréductible, de même un principe n'est pas premier s'il présente des divergences, s'il est divisible. Un principe premier doit être simple, et parce qu'il est simple il ne peut présenter qu'une tendance unique.

1. Cf. Bergson. *Données immédiates de la conscience*, p. 94. *L'Evolution créatrice*, p. 233 : « dans une certaine mesure, et pour le but spécial que je poursuis, je puis admettre que les choses se passent comme si le groupe *eau-casserole-réchaud allumé* était un microcosme indépendant. »

L'activité ou l'être est vraiment un principe premier, mais aussi il ne présente qu'une seule tendance qui est l'expansion. L'être ou le principe actif tend à se développer dans son sens à l'infini, et il ne s'arrête dans ses progrès que s'il est limité ou contenu par quelque principe contraire. C'est donc une vérité analytique, c'est-à-dire qui ressort de la nature des termes, qu'un principe premier doit être simple, et qu'à moins d'être une contradiction réalisée, il ne peut être l'origine de tendances contraires.

Or, qu'est ce que ce devenir, qu'est-ce que ce prétendu principe premier qui présente des tendances divergentes, montantes et descendantes ? N'est-il pas évident que ce principe, dont la direction est double, est divisible, et qu'il est réductible en des éléments ou principes premiers plus simples ? Le devenir est une résultante, et c'est pourquoi le philosophe qui recherche les causes premières ne saurait s'arrêter au devenir; il doit pousser plus loin l'analyse. Il nous semble qu'il n'y a rien de plus faible qu'une philosophie du devenir, d'abord parce qu'à l'aide d'un principe exclusif on n'explique rien, et ensuite parce que le devenir n'est pas un principe. La philosophie évolutionniste ne va pas au fond des choses. Le fondement sur lequel elle s'appuie a besoin lui-même d'être étayé. Pour atteindre les derniers principes des choses il faut traverser le devenir et rechercher les causes qui lui impriment des directions divergentes et contraires.

D'où vient en effet que le devenir est tantôt un progrès et tantôt une régression? pourquoi évolue-t-il tantôt dans le sens de l'être et tantôt dans le sens

du néant ? pourquoi est-il tantôt une réalité qui se fait et tantôt une réalité qui se défait ? Encore une fois, ce n'est pas en tant qu'activité simple que l'évolution peut posséder des tendances aussi diamétralement contradictoires. Il existe une évolution progressive et régressive, une génération et une corruption, parce qu'il y a au fond de tout être contingent une passivité que le sens commun se représente comme une sorte d'élément indistinct, incolore, informe, capable de devenir toutes choses, mais que le philosophe classique doit concevoir comme un principe purement potentiel, condition première de l'altération et de la diversité.

Ce sont, en effet, les diverses proportions selon lesquelles la passivité et l'être se combinent et se limitent qui engendrent la pluralité des choses. S'il est inconcevable que le devenir, l'être, l'activité ou un principe unique puisse être une cause de diversité, il est au contraire possible de comprendre que deux éléments contraires ou complémentaires, qui s'opposent l'un à l'autre par les tendances passive et active, puissent engendrer la multiplicité. Lorsque au sortir de certains détroits le courant rencontre une mer stagnante, la résistance passive qu'il rencontre le divise et le fractionne ; ainsi la matière par sa passivité est un principe de division et de multiplicité. C'est donc en vertu de cette puissance passive, dont nous soupçonnons le mode d'être sans le pouvoir déterminer ni *comprendre*, que nous expliquons la possibilité d'activités limitées, déterminées, et par suite diverses. Ni la puissance, ni l'être ne se limitent par eux-mêmes, mais la matière et la forme, la puis-

sance et l'acte se limitent, se divisent, se définissent réciproquement. Et c'est ce qu'exprime saint Thomas lorsqu'il répète : *materia finitur quodammodo per formam et forma per materiam.*

La multiplicité des substances résulte donc de la composition de puissance et d'acte, de matière et de forme. L'expérience même nous force à admettre l'existence de ces formes ou activités fixes et déterminées. Car, comment expliquer les lois régissant les combinaisons : lois des volumes, lois des proportions définies, si ce n'est par l'intervention de forces limitées ? Qu'est-ce précisément qui distingue un mélange d'une combinaison, si ce n'est la présence d'une de ces forces ? Pourquoi, tandis que tout mélange, par exemple celui du vin et de l'eau, est susceptible de proportions quelconques, la combinaison qui engendre une substance donnée, par exemple l'eau, ne s'opère que dans des proportions définies ? On n'expliquera jamais, croyons-nous, la formation des substances, on ne distinguera jamais le mélange de la combinaison, si l'on n'admet dans la nature l'intervention de ces forces ou énergies déterminées, que la philosophie traditionnelle a appelées formes substantielles, et qu'on désignera, si ce nom déplaît, de telle manière qu'on voudra. Quant à supposer que ce sont les hommes qui pour les besoins de leur action ont déterminé les proportions définies selon lesquelles les gaz, les liquides ou les corps se combinent, c'est une hypothèse qui, lorsqu'on entre dans le détail des faits et des expériences, devient parfaitement ridicule.

Mais, du moment qu'on admet l'existence de deux principes l'un passif et l'autre actif, qui, en se limi-

tant, donnent lieu à des substances diverses et définies, il est aisé d'expliquer ce qu'est le devenir, et comment il peut présenter deux tendances diamétralement divergentes, l'une vers l'être, l'autre vers le néant. Si le devenir était une cause première, un principe simple, comme il présente des tendances contraires il serait une contradiction réalisée, par suite la philosophie devrait dès l'abord affirmer la fécondité du principe de contradiction et être en toutes choses une doctrine des *contradictoires*. Mais le devenir n'est pas, ainsi qu'on se l'imagine faussement, une énergie, une force, il est une transition, un passage de l'état virtuel à l'état actuel et inversement, du non être à l'être et inversement. La cristallisation de l'eau par le froid et son retour à l'état liquide, sa vaporisation sous l'influence de la chaleur et sa liquéfaction, sont des exemples entre mille autres du devenir et de ses tendances contraires. Il n'y a pas ascension possible de la matière à la vie animale, et de la vie animale à la vie humaine, sans l'intervention d'énergies immatérielles ou spirituelles. L'évolution progressive n'est rien autre qu'un passage de la passivité ou de la puissance à des formes d'activité toujours plus hautes.

Par contre l'évolution régressive résulte de la victoire des énergies matérielles sur les forces vitales ou immatérielles. Et il faut bien se rappeler pour comprendre la dégradation, la dégénérescence, la mort, que si, dans la lutte pour l'existence, les êtres supérieurs l'emportent par la qualité, les inférieurs l'emportent en général par la quantité, laquelle est une propriété éminemment matérielle. Trop souvent

le nombre l'emporte sur la valeur. Un organisme très perfectionné est attaqué par une multitude de microbes et il succombe dans cette lutte inégale. De même, des éléments minéraux extrêmement ténus et multiples s'infiltrent et se déposent dans un organisme et ils finissent par le matérialiser. Les vieux arbres fruitiers de nos jardins sont déjà à demi fossiles et leurs produits tiennent autant de la pierre que du fruit. Pourquoi les invasions des barbares dans la Grèce achéenne et dans l'empire romain ont-elles été causes d'une période de décadence appelée du nom de moyen âge ? parce que les barbares inondant par leur quantité les pays civilisés, et substituant aux goûts désintéressés du beau et du vrai leurs appétits utilitaires et sensuels contribuèrent à la victoire de la matière sur l'esprit. De nos jours encore les barbares l'ont emporté, et le XIX[e] siècle malgré ses inventions matérielles pourrait bien être considéré dans l'avenir comme une sorte de moyen âge. Car les inventions mécaniques les plus importantes comme celle même des aéroplanes ne vaudront jamais l'apparition d'un véritable chef-d'œuvre. Ceci est d'un autre ordre. Mais quoi qu'il en soit de ce point, l'histoire montre que la dégénérescence fut toujours une matérialisation, le progrès une spiritualisation et aussi que malgré des régressions passagères l'esprit a toujours fini par triompher de la matière.

Voilà bien, dira-t-on, le dualisme antique de la matière et de l'esprit, dualisme renouvelé des gnostiques et des manichéens. On oppose la matière à l'esprit, et de leur rencontre on déduit la diversité

des êtres ; on place les bons ou spirituels à droite, les charnels ou hyliques à gauche, et, selon que les uns ou les autres l'emportent, on parle de progrès ou de régression. — Non, ce n'est point tout à fait cela. Nous ne supposons point comme les manichéens que la matière ou la puissance est un principe positif, actif. Toute la différence est là, et elle est immense. Les gnostiques en général expliquaient la création par la lutte de deux principes contraires, un dieu bon et un dieu mauvais. Mais, comme ces deux êtres étaient des activités pures, avec un peu de logique on aurait pu prouver — un Parménide n'y eût pas manqué — que le dieu mauvais n'était ni moins puissant, ni moins digne d'être imploré, ni moins parfait, ni moins spirituel, ni moins bon que le dieu bon et que par conséquent il ne faisait qu'un avec lui. Des adversaires tels que les Éléates avertissaient Platon et Aristote de l'impossibilité d'opposer la matière à l'esprit comme deux réalités positives contraires. Se trouvant dans l'alternative ou de nier la multiplicité des choses ou de renoncer à la raison, ils échappèrent à l'alternative en trouvant un milieu, en admettant un principe purement potentiel, intermédiaire entre l'être et le non être. Ce principe potentiel, à proprement parler, n'est pas, il coexiste, car il ne saurait par lui-même se maintenir dans l'existence. C'est le composé de matière et de forme, de puissance et d'acte qui est, non la matière elle-même. Nous n'encourons donc nullement le reproche de dualisme, car nous n'admettons pas que la passivité et l'activité soient séparables, et nous

enseignons au contraire l'unité complexe et synthétique de l'être limité ou créé.

Et en échappant au dualisme, nous ne retombons pas dans le monisme ou le panthéisme. Car du moment que l'être divers ou limité est nécessairement un composé, il s'ensuit qu'il ne saurait être à lui-même sa raison d'être, et qu'il doit se distinguer essentiellement de l'Absolu. Il faut que l'Absolu, le Premier être soit et demeure simple. Et précisément parce qu'il est l'Acte pur, parce qu'il doit être simple, il doit se distinguer de tous les autres êtres, lesquels ne sont *autres* que parce qu'ils sont composés.

Par la notion de passivité ou de puissance distintincte et complémentaire de l'acte ou de l'activité, nous échappons à la fois au monisme et au dualisme, nous distinguons sans les séparer Dieu de l'univers, l'esprit de la matière, les divers ordres et objets entre eux, et ainsi nous posons les bases d'une philosophie synthétique exclusive de toute erreur et compréhensive de toute vérité.

Mais la distinction fondamentale de la puissance et de l'acte étant admise, d'autres distinctions, celles de la substance et de l'accident, de la cause formelle et efficiente, etc... s'ensuivent nécessairement. N'est-il pas évident, en effet, que, la théorie hylémorphiste étant admise, la causalité de la matière et de la forme ou de la puissance et de l'acte, qui constitue intrinsèquement le composé ou l'être créé, doit se distinguer de la causalité du premier moteur ou du principe effectif qui produit la composition sans en faire partie intégrante. Jamais une philosophie exclusive, qu'elle soit une philosophie de l'être ou du devenir, ne

rendra compte de la distinction des causes ; le plus souvent elle la niera.

Elle niera de même la distinction entre la substance et l'accident. Et cependant cette distinction est si nécessaire que sans elle on retombe dans la contradiction, dans le monisme, dans la confusion universelle. Si nous ne distinguons pas entre la substance d'un être et l'action qu'il exerce sur les objets environnants, nous concluerons que cet être est essentiellement présent partout où il agit, et si nous pouvons prouver qu'il agit en quelque façon sur tout l'univers, nous soutiendrons qu'il est présent partout dans l'univers, et que par conséquent il est l'univers même. Car, de même qu'une bulle d'air qui crève dans l'atmosphère devient l'atmosphère même, de même les objets qui ne sont pas essentiellement localisés, se fondent les uns dans les autres, et deviennent l'univers même. « *A priori*, écrit M. Bergson en dehors de toute hypothèse sur l'essence de la matière, il est évident que la matérialité d'un corps ne s'arrête pas au point où nous le touchons. Il est présent partout où son influence se fait sentir. Or, sa force attractive, pour ne parler que d'elle, s'exerce sur le soleil, sur les planètes, peut-être sur l'univers entier. Plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer ; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une intéraction universelle[1].»

1. Cf. *L'Evolution créatrice*. p. 205. Voir aussi *Matière et Mémoire* p. 222: « S'il y a une vérité que la science ait mise

Nous n'examinerons pas pour le moment, si cette théorie de l'intéraction universelle que les scolastiques n'ont pas ignorée, *omnia se invicem perambulant*, est rigoureusement vraie dans le sens particulier où on l'entend. Il est fort vraisemblable que tous les corps n'agissent pas individuellement les uns sur les autres. Il ne faut pas confondre l'action collective avec l'action particulière, celle de l'individu avec celle du groupe dont il fait partie. De ce que les acclamations d'une foule se font entendre à une certaine distance, il ne s'ensuit nullement que la voix de chaque personne avec ses notes individuantes, avec les harmoniques qui constituent son timbre particulier, porte à cette même distance. De même, il est faux que les moindres atomes, qui composent un astre comme la terre, agissent individuellement sur tous les autres astres. L'intéraction universelle s'opère par l'intermédiaire de groupements ou de

au-dessus de toute contestation, c'est celle d'une action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres. Entre les molécules supposées des corps s'exercent des forces attractives ou répulsives. L'influence de la gravitation s'étend à travers tous les espaces interplanétaires. Quelque chose existe donc entre les atomes. On dira que ce n'est plus de la matière, mais de la force... Comme il nous est utile de fixer le siège de la *chose* au point précis où nous pourrions la toucher, ses contours palpables deviennent pour nous sa limite réelle, et nous voyons alors dans son *action* un je ne sais quoi qui s'en détache et en diffère... De fait nous voyons force et matière se rapprocher et se rejoindre à mesure que le physicien en approfondit les effets. Nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité... »

systèmes relativement clos ou isolés, et cela suffit pour maintenir la discontinuité dans la continuité même. Mais admettons que cette intéraction des éléments soit rigoureusement vraie, admettons que le moindre atome qui compose Sirius agisse atomiquement sur les gouttes de pluie qui tombent sur notre sol, qu'en faudra-t-il conclure ? — *A priori*, nous dit-on, en dehors de toute hypothèse sur l'essence de la matière n'est-il pas évident que la matérialité d'un corps ne s'arrête pas au point où nous le touchons et que par conséquent il est présent partout où son influence se fait sentir ? — Mais *a priori*, en dehors de toute hypothèse sur l'essence de la matière, n'est-il pas évident au contraire, qu'un corps n'est pas réellement présent partout où il agit ? N'est-il pas certain que le feu n'est pas essentiellement présent, partout où il illumine, que les cloches ne sont pas réellement présentes partout où leurs échos se répercutent, qu'une personne n'est pas individuellement présente partout où elle exerce son influence. Saint Thomas enseigne qu'un souverain est partout présent dans son royaume, mais il a soin de distinguer la présence accidentelle de la présence substantielle, la présence par l'essence de la présence par l'action. On a dit de Napoléon que par le prestige de son génie il avait réalisé dans son vaste empire le miracle de la présence réelle. « J'avais admiré de près, écrit Beugnot[1], ce génie qui dominait la pensée humaine ; je croyais qu'il était né pour enchaîner la fortune... Je me présentais dans le grand duché de

1. *Mémoires*, p. 263.

Berg sous l'empire de ces idées... Je travaillais du soir au matin avec une ardeur singulière, j'en étonnais les naturels du pays, qui ne savaient pas que l'empereur exerçait sur ses serviteurs, et si éloignés qu'ils fussent de lui, le miracle de la présence réelle. Je croyais le voir devant moi lorsque je travaillais enfermé dans mon cabinet... et je suis tenté de croire que l'Empereur n'a été généralement si bien servi que parce que, soit par les précautions qu'il y prenait, soit par l'influence de ce nom qui se répétait tous les jours et partout, chacun de ses serviteurs le voyait sans cesse à ses côtés... » Évidemment il ne faudrait pas prendre trop à la lettre cette omniprésence napoléonienne. Malgré toute son influence, Bonaparte n'avait pas plus le don d'ubiquité que le plus humble de ses palefreniers. Distinguons avec saint Thomas[1] l'accident de la substance, la présence par essence de la présence par l'action, et nous concluerons que l'intéraction universelle n'entraîne nullement la circumincession, c'est-à-dire la présence réelle de tout en toutes choses et de toutes choses en tout.

L'action est donc distincte de la substance, mais, parce que la substance d'où procède l'action est mélangée de puissance et d'acte, l'action elle-même se distingue, comme nous l'avons déjà plusieurs fois remarqué, en deux espèces principales : l'action transitive ou active et l'action passive ou afférente. De là la distinction capitale des facultés en expansives, motrices, volontaires, et en assimilatrices, réceptives, cognoscitives. Nous retrouvons dans toute notre vie,

1. Cf. *Summa*, Iª *Pars*, Q. VIII, art. III.

cette double forme de l'action, nous la retrouvons notamment dans l'attention, qui, selon qu'elle est à tendance passive ou active est analytique ou synthétique. Les savants qui s'en rapportent à l'expérience n'ont pas méconnu cette division de l'attention, mais les philosophes modernes qui excluent la passivité ont négligé inconsciemment l'attention passive ou analytique. Il semble à les entendre qu'il n'existe qu'une seule forme de l'attention, celle de l'homme d'action, de l'artiste créateur, celle qui fait converger toutes les facultés sur la fin à atteindre, en un mot l'attention active ou synthétique. « Quand un poète me lit ses vers, je puis m'intéresser assez à lui pour entrer dans sa pensée, m'insérer dans ses sentiments, revivre l'état simple qu'il a éparpillé en phrases et en mots. Je sympathise alors avec son inspiration, je la suis d'un mouvement continu qui est, comme l'inspiration elle-même, un acte indivisé. Maintenant, il suffit que je relâche mon attention, que je détende ce qu'il y avait en moi de tendu, pour que les sons, jusque-là noyés dans le sens, m'apparaissent distinctement, un à un, dans leur matérialité... Allons plus loin encore dans le sens du rêve : ce sont les lettres qui se distingueront les unes des autres et que je verrai défiler, entrelacées, sur une feuille de papier imaginaire..... Plus j'aurai avancé dans le sens tout négatif du relâchement, plus j'aurai créé d'extension et de complication.... Pourtant cette complication et cette extension ne représentent rien de positif : elles expriment une déficience du vouloir[1]... » Ainsi donc

1. Bergson. *L'Evolution créatrice*, p. 228. Nous avons es-

d'un côté, dans le sens de l'action volontaire nous avons l'attention qui unifie, simplifie, fait rentrer les parties du réel les unes dans les autres; dans le sens inverse, nous avons, non une autre forme de l'attention, mais la négation même de l'attention, le relâchement, la déficience du vouloir, le rêve. Il faut n'avoir aucune notion de ce qui se passe dans la contemplation, pour oublier ou méconnaître, qu'à l'inverse de l'attention synthétique employée surtout dans l'action, il existe une forme contraire ou complémentaire de l'attention, l'attention analytique, celle du contemplatif et du spéculatif, laquelle consiste à dissocier l'opération des facultés et à fixer le regard de l'intelligence successivement sur des idées distinctes. Or, loin que ce mode d'attention soit une déficience du vouloir il requiert au contraire une action intense de la volonté.

Toute la méthode des contemplatifs consiste à se recueillir, à se tenir dans l'immobilité, à éliminer les opérations des sens, de la vue, de l'ouïe, de l'imagination, de la mémoire, de l'entendement discursif même, pour atteindre à l'intuition purement intellectuelle de quelque vérité spirituelle. Voilà pourquoi l'un des mystiques les plus autorisés enseigne à pratiquer la nuit obscure des sens, de l'entendement, de la mémoire et surtout de l'imagination. Car dans cet effort inhibitif de l'attention, qui consiste à empêcher les facultés, sauf une ou deux, d'opérer,

sayé de montrer plus haut combien cette assimilation de la spéculation philosophique à la création poétique était illégitime. *Negatur paritas.*

les mystiques ne craignent rien tant que l'intervention de l'imagination. « Il n'est pas croyable, écrit sainte Thérèse, quelle guerre elle fait à l'entendement et à la volonté pour troubler leur repos. Pour moi, j'en suis excédée, et je l'ai en horreur ; souvent, je supplie Dieu de me l'ôter. L'unique remède que j'ai découvert, c'est de ne pas faire plus de cas de l'imagination que d'une folle, et de l'abandonner à son thème... Laissez aller cette imagination, vrai traquet de moulin, et, sans vous inquiéter de son bruit incommode, occupez-vous de faire votre farine, c'est-à-dire de poursuivre votre méditation à l'aide de la volonté et de l'entendement[1]. » Et qu'on ne s'étonne pas de nous voir recourir aux faits et aux enseignements de la vie contemplative, car la contemplation et la spéculation sont connexes. Rapprocher l'attention de l'extase, n'est pas une nouveauté. « Une simple différence de degré, selon M. Maury, sépare l'extase de l'action de fixer avec force une idée dans l'intelligence... Les hommes doués d'une puissante attention peuvent s'isoler spontanément du monde extérieur[2]. » On sait que saint Thomas jouissait de ce pouvoir. Quand il avait à subir quelque opération douloureuse, il s'absorbait dans ses pensées, et entrait dans une contemplation si profonde qu'il demeurait insensible à la cautérisation même. N'est-il pas évident que cette forme de l'attention contemplative et spéculative, qui dissocie les facultés sensibles des intellectuelles, est tout autre que celle de l'homme d'action

1. Cf. *Le Château intérieur*, *Quatrièmes demeures*, Ch. 1.
2. Cf. Ribot, *Psychologie de l'attention*, pp. 139 et 64.

ou de l'artiste, qui associe au contraire toutes les facultés et les concentre sur le but à atteindre ?

D'ailleurs, dans la physiologie même, nous retrouvons une distinction correspondante de l'activité cérébrale. Naturellement, une philosophie, qui n'est qu'une philosophie de l'activité, ne retiendra que le rôle actif du système nerveux et ne verra en lui qu'un *instrument d'action et d'action seulement*. « A aucun degré, écrira-t-on, en aucun sens, sous aucun aspect, notre corps ne sert à préparer, encore moins à expliquer une représentation.... Tandis que la moelle transforme les ébranlements reçus en mouvement plus ou moins nécessairement exécuté, le cerveau les met en rapport avec des mécanismes moteurs plus ou moins librement choisis ; mais ce qui s'explique par le cerveau dans nos perceptions, ce sont nos actions commencées, ou préparées, ou suggérées, ce ne sont pas nos perceptions mêmes......, en aucun cas le cerveau n'emmagasinera des souvenirs et des images[1]. » Or, quoi qu'on en dise, le cerveau n'a pas seulement pour rôle de mettre en réserve de la force nerveuse, afin de l'utiliser ultérieurement en des actions explosives, il est aussi un instrument de représentations ; il n'est pas seulement un canal, un corridor, il est encore, ainsi que l'enseigne la philosophie classique, un réservoir, il emmagasine des souvenirs et des images. Pour expliquer ce rôle il suffit de se rappeler que le système nerveux, en outre de sa fonction active, possède une fonction passive qui constitue ce pouvoir d'assimilation, de

1. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 251.

réceptivité, de rétentivité, qu'on lui conteste. L'une des propriétés fondamentales du système nerveux consiste en effet à transformer une excitation primitive en mouvement et c'est le réflexe positif, mais il en existe une autre qui consiste à empêcher, à ralentir, à supprimer un mouvement et c'est le réflexe négatif. « Toutes les fois qu'on excite un nerf, écrit M. Beaunis il se produit dans ce nerf deux sortes de modifications de sens contraire. Soit un nerf moteur : il y aura dans ce nerf une mise en activité qui se traduira par une secousse du muscle ; mais outre ce phénomène, le plus apparent et le mieux étudié, il se produit aussi un état contraire qui tendra à enrayer la secousse ou à l'empêcher de se produire. Il y aura *à la fois* dans ce nerf des actions motrices et des actions d'arrêt[1]... » Cette divergence de l'action nerveuse qui dans un cas est expansive et efférente et dans l'autre au contraire assimilatrice et afférente vient confirmer ce que l'observation psychologique nous avait déjà appris sur le double rôle actif et passif de l'attention.

Or, ce qui constitue la supériorité d'un être c'est, de l'avis de tous les psychologues, le pouvoir d'inhibition. Plus un homme est maître de ses impressions et de ses nerfs et plus il est homme, plus au contraire il est intempérant et bavard et plus il se rapproche du perroquet et du singe. Penser, disait Bain, c'est se retenir de parler et d'agir[2]; il aurait dû ajouter : et

1. Cité dans Ribot, *Ibid.*, p. 69.

2. Cf. *L'esprit et le corps*, *Chap.* IV, La théorie de l'auteur est d'ailleurs très pragmatiste.

d'imaginer. Car les plus grands métaphysiciens ne se sont guère moins défiés de l'imagination que les mystiques. Il suffit de parcourir les œuvres d'Aristote, de saint Thomas, de Kant, pour se rendre compte qu'ils ne faisaient pas une grande consommation d'images. On a soutenu cependant que les philosophes célèbres avaient fondé leur système au moyen d'une image médiatrice unique. Mais, à coup sûr, ces philosophes n'ont dû apercevoir qu'un seul côté des choses; s'ils se sont appuyés sur une seule image comme un aveugle sur son bâton, c'est sans doute qu'ils étaient monistes. Et quant aux prétendus métaphysiciens qui font de la métaphore l'instrument de choix de l'intuition philosophique, et qui prétendent franchir les abîmes de la métaphysique en foulant aux pieds des fleurs, ils nous semblent avoir autant de consistance que ces fantômes de la légende qui traversent les étangs en gambadant sur les nénuphars. Non, ce n'est pas la métaphore qui est l'instrument de choix de la philosophie. Non, ce n'est pas en laissant notre conscience se dissoudre sous la molle pesée de la vie universelle, en s'abandonnant à une disposition d'esprit paresseuse, en se laissant éblouir, écraser, désagréger, noyer sous le flux incessant des images éclatantes que nous découvrirons la vérité. C'est au contraire, en nous ressaisissant, en maîtrisant notre sensibilité, notre imagination, en retenant notre pensée même, que nous distinguerons le vrai du faux. Certains esprits sont incapables d'arrêter le torrent de leurs sensations, de leurs sentiments, ils pourront peut-être devenir d'excellents littérateurs, ils ne seront jamais des philosophes; c'en

est le signe. D'autres au contraire sont naturellement doués de ce pouvoir d'arrêt, de cette attention analytique, qui dissocie l'opération des facultés, qui sépare une idée de son groupe : si cette disposition est cultivée par une discipline rigoureuse, par la dialectique, elle pourra rendre l'esprit capable de discerner la complexité des notions les plus abstraites. Alors on pourra parvenir à comprendre avec une clarté telle qu'elle ne laissera place à aucun doute, que l'accident est distinct de la substance, que le devenir est distinct de l'être, qu'il est impossible enfin de concevoir qu'un être contingent puisse exister sans qu'il ne soit complexe, et sans qu'il ne trouve sa raison d'être dans l'Absolu.

CHAPITRE III

DE LA COMPOSITION

L'analyse ou la distinction est la règle première de la méthode philosophique, mais elle n'est pas la seule. Car si la distinction est le commencement de la science elle n'en est pas la fin. La spéculation, en effet, tend par la multiplicité à l'unité, elle part d'une synthèse confuse et commence par l'analyser, mais pour la recomposer et parvenir ainsi à une synthèse explicite. La division est donc la première démarche de la raison philosophique, mais la composition en est la dernière. *Veritas consistit in intellectu dividente et componente.* Après avoir étudié l'analyse, il nous faut donc traiter de la composition.

Composer, c'est mettre de l'ordre. Mais qu'est-ce que l'ordre ? Existe-t-il réellement ou seulement dans notre esprit? Est-il une construction, un arrangement conventionnel que nous imposons à la matière, ou bien au contraire une réalité objective qui existe en dehors de nous ? Et si nous n'avons peut-être pas une conception très claire de l'ordre, savons-nous mieux ce qu'est le désordre ou le chaos ? Le désordre existe-t-il indépendamment de notre entendement,

ou bien n'est-il que l'absence de cette systématisation utilitaire que notre raison applique à l'univers comme on applique un placage sur une muraille ? — Les partisans d'une philosophie pragmatiste, évolutionniste, subjective, soutiennent, cela va sans dire, que l'idée de désordre est une pseudo-idée. Ils nous disent : « Quand nous déclarons nous représenter un chaos, c'est-à-dire un état de choses où le monde physique n'obéit plus à des lois, à quoi pensons-nous ? Nous imaginons des faits qui apparaîtraient et disparaîtraient *capricieusement*. Nous commençons par penser à l'univers physique tel que nous le connaissons, avec des effets et des causes bien proportionnés les uns aux autres : puis, par une série de décrets arbitraires, nous augmentons, diminuons, supprimons, de manière à obtenir ce que nous appelons le désordre. En réalité nous avons substitué du vouloir au mécanisme de la nature[1]... » Et c'est peut-être ainsi que procèdent les métaphysiciens éminents lorsqu'ils s'efforcent de concevoir le désordre, mais ceux qui ne prétendent tout au plus qu'à une philosophie du sens commun, se procurent à moins de frais une représentation du chaos : ils suppriment simplement la distinction et la séparation des choses. — Comment, selon la Bible, le Créateur a-t-il ordonné l'univers ? En séparant la lumière d'avec les ténèbres, ainsi il y eut un soir et un matin ; en sépa-

1. Cf. *L'Evolution créatrice*, pp. 252 et 297. « Le problème capital de la théorie de la connaissance est de savoir comment la science est possible, c'est-à-dire, en somme, pourquoi il y a de l'ordre et non pas du désordre dans les choses... »

rant les eaux qui sont au-dessus de l'étendue de celles qui sont au-dessous, ainsi il y eut le ciel : en séparant par des luminaires les jours, les époques, les années. Supprimons ces distinctions et ces séparations, supposons que les astres se pulvérisent et s'éparpillent, que l'air, la terre, l'eau, le feu et tous les éléments, se confondent en un flux incolore, indistinct, aussi voisin que possible de la matière première, et nous nous représenterons, autant qu'on peut se la représenter, l'idée de chaos et de désordre. Et il est vrai qu'en procédant ainsi nous éliminons les lois physiques, mais c'est que nous avons d'abord éliminé la diversité des substances, car les lois résultent de l'essence définie des choses. L'idée de chaos avant d'évoquer la suppression des rapports constants entre les différents êtres, fait songer à l'élimination des natures distinctes et séparées. L'ordre suppose donc dès l'abord deux conditions : la diversité des êtres, et la tendance des éléments semblables au groupement. Mais, tandis que la diversité est une condition négative sauvegardant simplement la possibilité de l'ordre, le groupement des éléments de même nature, l'assemblage, est la condition positive et le premier principe effectif de l'ordre.

Lors donc que des objets ou des substances quelconques se grouperont selon certaines ressemblances essentielles ou accidentelles, il existera toujours de l'ordre. Quand nous laissons reposer dans un vase des liquides de densité diverse ils s'étagent selon leur plus ou moins grande pesanteur. Il existe là un certain ordre. Lorsqu'un ambassadeur se fait précéder par sa bibliothèque dans un pays étranger, et que ses

serviteurs indigènes rangent les livres selon les couleurs de la couverture, quoique cet ordre soit inepte et nullement utilitaire, ce n'en est pas moins de l'ordre. On nous assure que nous ne pouvons nous former une idée du désordre. Supposons donc que des émeutiers rassemblent en un monceau énorme et informe, pour en faire un feu de joie, tous les volumes de la Bibliothèque nationale, cela pourra nous donner, à plusieurs points de vue, une idée approximative du désordre. Notre cerveau serait un chaos bien plus grand encore, si toutes les cellules et fibres nerveuses qui le composent, se juxtaposaient à l'aventure et pêle-mêle ; mais elles s'associent selon les similitudes de leur nature et de leurs fonctions, elles constituent des centres auditifs, visuels, etc., et c'est précisément cette centralisation qui met de l'ordre dans l'encéphale.

Mais cette centralisation, ce groupement des éléments semblables, ne s'opère pas sans intention ; il est ordonné à une fin meilleure. Car en se groupant, en s'associant, les éléments parviennent à un mode d'existence et d'activité plus parfait, celui de la collectivité. Tout être tend naturellement à se développer, à exister davantage, et, comme l'association est le moyen d'acquérir une action, une vitalité supérieures, plus des êtres individuels sont actifs et plus ils tendent à s'unir, à s'assembler. La tendance à l'union, à la composition, résulte immédiatement de l'activité, l'acte et la forme sont un principe d'unité et d'ordre. Et c'est ce qu'enseigne saint Thomas lorsqu'il écrit : « *Potentia quæ ad multa se habet determinatur ad unum per actum unde forma*

et actus invenitur esse principium unionis ; sed potentia invenitur esse principium multiplicationis et divisionis. Et quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu ; inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum[1]... »

L'union, la centralisation des éléments semblables est donc ordonnée à l'activité, l'ordre dynamique résulte immédiatement de l'ordre statique. Lorsque dans un chaos, des groupes ou des centres différenciés se constituent, ils agissent et réagissent avec plus d'intensité les uns sur les autres, les centres plus puissants se subordonnent les plus faibles, de là résulte l'organisation dynamique. Dans une nébuleuse il n'existe pas plus d'ordre que dans le brouillard, dont le nom même est chaos. Par suite il n'y existe guère de mouvement organisé, de lumière, de chaleur et de vie, si ce n'est à l'état virtuel. Mais voici que les éléments qui composent la nébuleuse par leur convergence en des centres d'attraction s'organisent en système; à mesure que cette organisation se perfectionne, la lumière, le mouvement, la chaleur s'accroissent d'autant. Or, comme la vertu potentielle que recèle la matière ne saurait être infinie, puisque tout ce qui devient est complexe et fini, il s'ensuit que, par l'organisation dynamique, un système quelconque de forces, devient de plus en plus stable; seulement cette stabilité, loin d'être la stabilité de l'inertie, est la stabilité de mouvements et d'intéractions harmonieusement équilibrés, c'est

1. *Quaest disp. De Veritate*, Art. x. Dans ce chapitre nous ne ferons guère que commenter cet article.

la stabilité de l'ordre et de la vie. Il y a plus de stabilité et d'énergie actuelle dans le système solaire que dans la nébuleuse primitive. De même il y a plus de stabilité et de vie dans une société dont les multiples pouvoirs et fonctions se sont différenciés et ordonnés que dans une horde de barbares. La civilisation, le nom même l'indique, est née de l'assemblage, de l'association, de la formation des cités et des états. Si l'humanité ne s'était groupée en nations distinctes qui, en s'équilibrant, tendent à un plus grand développement et à une plus grande stabilité de la vie, elle ne serait qu'un troupeau d'hommes absolument incapables de civilisation et de progrès.

Or, la même loi d'organisation gouverne l'ordre intellectuel. Si nos pensées ne sont point groupées autour de quelques idées centrales réciproquement subordonnées et coordonnées, il n'existera en notre esprit que désordre, obscurité et instabilité. On a reproché aux philosophes du XVIIIe siècle leur estime pour les idées claires et distinctes ; ce n'est pas précisément en cela qu'ils sont répréhensibles, mais bien plutôt en ce qu'ils n'ont pas pris la peine de synthétiser leurs idées en même temps qu'ils les analysaient. Ils s'imaginaient qu'il suffisait de tailler sa plume et de disserter avec limpidité, netteté, agrément et abondance sur tout sujet, pour rencontrer la vérité. Ils ne se préoccupaient pas assez de grouper leurs pensées en faisceaux autour de quelques idées centrales, et c'est pourquoi leurs élucubrations sont le plus souvent superficielles et incohérentes, leur philosophie dans son ensemble n'est, comme on l'a dit très bien, qu'un chaos d'idées claires.

Il faut mettre de l'ordre dans nos connaissances. Et parce que la première condition positive de l'ordre est l'union dans la ressemblance, il faut d'abord comparer les idées et les assembler selon leurs éléments communs et leurs similitudes essentielles. Or ce qui est commun à plusieurs êtres ou conceptions est l'universel, *unum aptum inesse multis* ; la première démarche de la composition philosophique doit donc être la recherche de l'universel. On sait que cette recherche constitue à elle seule presque toute la méthode socratique. L'organisation scientifique et métaphysique de la pensée humaine n'a vraiment commencé, que le jour où l'on s'est proposé de mettre de l'ordre dans les idées en les dissociant et en les associant selon leurs différences et leurs ressemblances respectives. C'est ce que Socrate entreprit le premier, et c'est pourquoi on l'a justement appelé le père de la philosophie. Il suffit de lire quelque dialogue de Platon, le *Ménon* par exemple, pour se rendre compte de cette méthode. Elle consiste à rechercher un concept général qui se retrouve dans toutes les espèces ou individus et par conséquent qui les domine et les coordonne. « Il paraît, dit Socrate à Ménon, que j'ai un bonheur singulier : je ne cherche qu'une seule vertu, et j'en trouve chez toi un essaim tout entier. Mais pour me servir de cette image empruntée aux essaims, si t'ayant demandé quelle est la nature de l'abeille, tu m'avais répondu qu'il y a beaucoup d'abeilles et de plusieurs espèces, que m'aurais-tu dit... ? Il en est ainsi des vertus. Quoiqu'il y en ait beaucoup et de plusieurs espèces, elles ont toutes une essence commune par laquelle

elles sont vertus[1]... » Socrate procède de même pour la beauté, la justice, la sainteté ; il recherche l'idée universelle qui conviendra à toutes les choses belles, justes et saintes. Platon, Aristote, les scolastiques suivront en cela la méthode socratique. C'est donc par la coordination des idées autour du concept universel que la philosophie a commencé de s'organiser. Or, nous devons procéder pour notre propre compte, comme l'histoire l'a fait, car l'ordre historique qui est l'ordre génétique, se confond le plus souvent avec l'ordre logique. Notre première tâche doit donc être de grouper nos pensées sous des conceptions de plus en plus universelles. Certains philosophes modernes traitent des vertus, des facultés, des sentiments, de la volonté, de l'intelligence, sans considérer comment toutes ces qualités ou facultés se distinguent les unes des autres, et comment elles se ramènent aux premières catégories ou divisions de l'être, et c'est pourquoi leur doctrine n'est que chaos et désordre. Au contraire, on peut toujours demander à un philosophe, scolastique ou classique, ce qu'il entend par l'art, la science, la vertu, l'action, comment il les distingue et comment il les ramène aux universaux et aux premières catégories de l'être. Parce qu'il s'est assimilé la synthétisation géniale de la philosophie traditionnelle, toutes ses idées sont subordonnées les unes aux autres et réduites de proche en proche à une distinction première qui se résout dans l'Acte pur. On peut discuter avec un esprit ainsi formé, car il s'entend et on l'entend, on

1. Cf. Platon, *Ménon*. (Trad. Saisset.)

ne le peut pas avec des auteurs dont la pensée est nébuleuse et non systématisée.

Il ne suffit pas cependant de mettre dans nos idées un ordre statique, il faut encore les organiser dynamiquement. On a très justement remarqué que Socrate, lorsqu'il confessait ne rien savoir, était en partie convaincu de la vérité de ses paroles. « Socrate écrit Zeller, ne savait véritablement rien, c'est-à-dire qu'il n'avait aucune théorie développée, aucune doctrine dogmatique positive. Par-dessus tout, il sentait pleinement et profondément la nécessité de la science fondée sur les concepts. Mais comme, en même temps, il était le premier à mettre en lumière cette nécessité, il n'avait pas encore acquis de connaissances déterminées qui fussent la matière de cette science[1]. » — Il semble qu'on ne puisse contester à Aristote la gloire d'avoir tout d'abord achevé dans ses grandes lignes la systématisation des idées, et de plus d'avoir déterminé en partie les rapports dynamiques qui régissent l'acte et la puissance, la matière et la forme, les facultés actives et passives, l'individu et le groupe. La théorie dynamique fondamentale du péripatétisme, celle de la puissance et de l'acte, devait demeurer à la base de toute la synthèse philosophique traditionnelle. C'est en effet cette théorie qui régit tout l'ordre dynamique. Toute puissance passive est distincte de la puissance active correspondante et lui est subordonnée. De ce que des facultés actives du même ordre, soit intel-

1. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, *Deuxième partie*, *Socrate*, (trad. BOUTROUX.)

lectuel, soit sensible, sont les unes passives, les autres actives, il s'ensuit à la fois qu'elles sont divergentes et complémentaires. De ce que la passivité est subordonnée à l'activité, il s'ensuivra que les êtres plus passifs seront toujours subordonnés aux plus actifs. Les êtres sensibles, plus potentiels ou plus matériels, seront donc naturellement soumis aux plus spirituels, et entre les êtres spirituels les plus dégagés de la matière ou de la passivité l'emporteront sur les autres. Les esprits plus passifs graviteront toujours comme des satellites autour des génies plus universels. Cette loi est sans exception. Et ceux qui nient l'existence des lois immuables n'échapperont pas à celle-là. « On l'a remarqué, écrivait Balmès, les masses sont naturellement portées au despotisme, sentant d'inctinct leur impuissance à se conduire, elles se donnent un maître. Or, ce qui se passe à la guerre et dans la politique, nous le voyons se passer également dans le monde des lettres. Il y a aussi une foule, le vulgaire, la masse enfin, qui, livrée à elle-même, se rallie autour des plus éloquents et des plus habiles. Cette plèbe acclame les chefs qu'elle aime et dit : « Ton savoir est plus grand que le nôtre, tu seras notre roi[1]. » Mais puisque nous ne pouvons nous passer de maîtres, mieux vaut suivre la tradition et les génies classiques, que de s'enrôler sous la bannière de quelque aventurier sans lendemain. Il est un moyen, en effet, de résister à l'ascendant, à l'attraction irrésistible qu'exercent les génies dans l'erreur, ces météores dévoyés, c'est de s'atta-

1. *L'art d'arriver au vrai*, p. 197.

cher à la doctrine des anciens. La loi de la gravitation s'applique même à l'ordre moral, elle est plus universelle encore qu'on ne l'a dit. Elle n'est d'ailleur que l'expression du principe dynamique en vertu duquel les êtres inférieurs sont ordonnés aux supérieurs, les intelligences moins essentiellement actives aux plus actives, les idées plus particulières aux plus universelles.

L'organisation philosophique consiste donc à subordonner toutes nos connaissances à quelques idées universelles et à quelques principes dynamiques. Par là elle tend à unifier tout le savoir humain. Car plus des notions ou des principes sont universels, et moins ils deviennent nombreux, et plus ils se rapprochent de l'unité. Or, comme le philosophe se propose avant tout la recherche de ces principes universels et de conceptions transcendantales, il s'ensuit qu'il travaille moins à acquérrir beaucoup d'idées qu'à en avoir peu. Mais de même que quelques projections lumineuses suffisent à éclairer du sommet d'une tour toute la campagne environnante, de même ces quelques idées ou lois générales sont douées d'une portée telle qu'elles suffisent à expliquer l'univers. Selon saint Thomas, c'est le propre d'un esprit supérieur que de pouvoir, à l'aide de quelques principes, expliquer une foule de questions. « *In cognitivis, aliquis qui est elevatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in promptu procedere ad varias conclusiones, ad quas pervenire non possunt qui sunt hebetioris ingenii*[1]. » Il existe

1. *De Veritate*, art. x.

en effet, des esprits uniquement curieux de menus faits et d'anecdotes ; semblables aux paysans qui traversent la campagne le soir munis d'une petite lanterne, ils ne voient jamais les objets que séparément, ils sont incapables de s'élever jusqu'aux vues d'ensemble, ils n'auront jamais d'idées. Nous devons estimer plus que tout les notions et lois universelles, elles sont des idées lumineuses, des idées-soleils ; par leur puissance de rayonnement elles organisent, centralisent la masse de nos connaissances. Mais il faut bien prendre garde à en contrôler la justesse ; car si les idées directrices, lorsqu'elles sont justes, sont un principe d'ordre et de vie, lorsqu'elles sont erronées elles deviennent un principe de désordre et de mort.

C'est un fait historique dont il est aisé de se rendre compte, que la plupart des philosophes se sont trompés, moins parce qu'ils ne raisonnaient pas logiquement, que parce qu'ils partaient de quelques principes exclusifs ou faux. Taine était certainement doué d'une vigueur et d'une pénétration d'esprit exceptionnelles, ce n'est point par défaut de logique qu'il a soutenu, sa vie durant, un système erroné et même incohérent, mais parce qu'il est parti de ce principe : que dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique les faits résultent fatalement des conditions antécédentes. Et parce que chez un esprit personnel et réfléchi qui n'agit que d'après des théories et des règles, tout se tient, les conséquences de ce principe déterministe se sont fait sentir dans toutes les œuvres et jusque dans le style de Taine. « Ce que ses ouvrages ont de tendu, a-t-on écrit, tient à son système. On ne les

sent pas autonomes et se gouvernant d'eux-mêmes mais dépendant de quelque chose qui est en dehors d'eux ; on ne les sent pas libres, eux aussi sont déterminés[1]... » Il a donc suffi d'un principe premier erroné pour vicier en partie toute l'œuvre de Taine. Que de conclusions erronées ne déduit-on pas aujourd'hui d'une conception étroite de la continuité ! Ne s'est-il pas trouvé des auteurs qui ont prétendu écrire leurs œuvres comme d'une seule phrase. Voulons-nous apprécier tout le ridicule de cette entreprise ? Imaginons-nous, suivant le conseil de Pascal, une maison ou tout autre objet fait sur ce modèle de continuité, et à un palais comme le Louvre nous substituerons une manufacture, à un parc comme celui de Versailles un marécage, à un animal supérieur, dont les organes sont différenciés, un ver de terre. Et il est vrai que les poésies ou les ouvrages écrits comme d'une seule phrase, ressemblent assez à des ténias. Le sot projet d'écrire un livre comme d'une seule phrase ! Mais lorsqu'on part de principes faux, il n'est point de conséquences si absurdes qu'on ne puisse logiquement déduire. C'est pourquoi l'un des meilleurs moyens de contrôler la vérité des premiers principes est de considérer les conséquences, les résultats, les fruits qui en résultent. Quand des principes nous mettent en contradiction avec les données de l'expérience, soyons bien persuadés que c'est l'expérience qui a raison et les principes qui ont tort.

1. Faguet, *Politiques et moralistes du* XIX *siècle, Troisième série*, p. 270.

Il importe donc extrêmement de pousser les vérités premières jusqu'à leurs applications particulières, puisque c'est un des moyens d'en faire la preuve. D'ailleurs si ces principes n'étaient pas appliqués aux connaissances concrètes et pratiques, leur pouvoir organisateur demeurerait inutilisé. C'est pourquoi saint Thomas après avoir écrit que la marque d'un esprit éminent est d'avoir peu d'idées a bien soin d'ajouter : « Pourvu que la connaissance s'étende jusqu'aux singuliers, *dummodo cognitio usque ad propria reducatur*[1]. » Et cette réserve est de la plus haute importance. Car trop souvent les disciples des philosophes classiques acceptent un ensemble de principes justes, sans en considérer les applications particulières et pratiques, sans les vivre ; ils ressemblent à ces spectateurs qui considèrent le cône lumineux des projections émises du sommet d'une tour sans rien apercevoir des objets éclairés. La perfection de la connaissance est d'unir l'intuition des idées générales à celle des faits particuliers. Mais comme la connaissance des faits particuliers est perfectionnée par l'histoire et les sciences expérimentales, il s'ensuit que l'intuition philosophique complète exige, pour être parfaite, des lectures très variées et très étendues. Nous ne sachions pas de plus bel éloge pour un philosophe que celui que fit Platon d'Aristote en l'appelant le « liseur, ἀναγνώστης ». Et il est vrai que si jamais philosophe a donné l'exemple de la curiosité historique et scientifique, ce fut Aristote. On n'est donc pas vraiment aristotélicien

1. *Ibid. Ad primum.*

si à l'exemple du maître on ne lit beaucoup et sérieusement, c'est-à-dire pour savoir. Sainte-Beuve écrivait au sujet de la lecture : « Que la bonne méthode est de lire à tort et à travers[1]. » Ce n'est pas tout à fait cela, mais il ne s'en faut que de peu. Il ne s'agit pas ici de se distraire, ni même de se faire, selon l'expression de Montaigne, une mémoire de papier. Il faut que le philosophe dispose de toutes sortes d'idées, de faits, d'exemples, afin de pouvoir les combiner, les comparer, et ainsi contrôler ses idées directrices. Et ce contrôle ne peut s'opérer qu'à l'aide d'une mémoire suffisamment documentée. La spéculation philosophique demande un travail de tête considérable, elle suppose un esprit qui emporte partout ses documents avec soi pour les ruminer à son aise, pour y penser non pas toujours — l'obsession ne vaut rien — mais souvent et longuement. Le philosophe ne saurait donc se contenter de notes et de fiches, il ne saurait se passer de mémoire.

Il est évident que dans ce travail de l'esprit qui consiste à concrétiser les principes, soit pour les vivifier, soit pour les utiliser pratiquement, l'imagination joue un très grand rôle. Elle favorise extrêmement l'argument par analogie, lequel, lorsqu'il est sévèrement critiqué par l'entendement, constitue une véritable raison, et relève non plus du sentiment ou de l'intuition poétique, mais du jugement discursif et de l'analyse scientifique. Cet argument consiste à conclure de ce qui se passe dans un ordre ou un genre quelconque, à ce qui se passe dans un

1. *Causeries du lundi*, T. xv, p. 104.

autre ordre ou un autre genre, en ayant soin de tenir compte des modifications imposées par la transposition. Car, comme il existe des similitudes de structure et de rapports entre les divers ordres de choses, on peut légitimement les rapprocher, pour conclure de l'un à l'autre. L'argument par analogie est, pour ainsi dire, le tremplin du philosophe, il permet à l'esprit en prenant son point d'appui dans la matière de s'élancer par delà des limites du sensible dans l'ordre immatériel.

Mais si l'argument par analogie qui relève en partie de l'imagination est très précieux, il est aussi très dangereux, car si l'on en abuse, il n'est point de proposition qu'il ne puisse rendre vraisemblable. Si nous ne nous habituons pas à contrôler avec le plus grand soin la valeur des comparaisons, nous serons toujours de l'avis du dernier beau parleur. Prenons garde à ne pas nous en laisser imposer par des métaphores; distinguons soigneusement celles qui ne sont que des illustrations, des traductions, de celles qui sont de véritables analogies. Soumettons ces dernières à l'analyse la plus rigoureuse et tenons-nous toujours prêts à prononcer la formule classique, *nego paritatem et consequentiam.* Si l'on nous dit que la durée telle que l'entend la philosophie traditionnelle est exclusive du devenir, qu'elle est réversible comme l'est un sablier où le réservoir d'en haut se vide tandis que le réservoir d'en bas se remplit et où l'on peut remettre les choses en place en retournant l'appareil, nous remarquerons que ce n'est là qu'une simple métaphore, pas même une analogie; et ce ne sera pas cette image à laquelle on nous assure qu'il

est difficile d'échapper qui nous fera délaisser notre conception traditionnelle du temps. Si l'on nous représente l'intuition comme une lampe presque éteinte qui se ranime de loin en loin pour quelques instants à peine; nous laisserons cette image de côté, et au moyen de la réflexion analytique nous nous efforcerons d'acquérir une conception plus précise, plus juste et plus relevée de l'intuition. Si l'on nous assure que l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort, nous observerons que l'humanité ne chevauche pas très vite vers l'immortalité et nous douterons que cette métaphore belliqueuse, laquelle n'est qu'une simple comparaison, empêche jamais les mortels de mourir. — Lorsque Pascal écrit : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle... J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition. » Il y a plus dans cette proposition qu'une simple comparaison, il y a une analogie, mais que vaut cette analogie ? on ne le saura qu'en analysant les termes et les rapports dont elle se compose, qu'en examinant si vraiment les pensées sont au discours comme les mots sont aux pensées; et peut-être qu'a-

près y avoir réfléchi, on estimera que l'analogie ne prouve pas grand'chose.

On voit que l'argument par analogie relève proprement de l'intelligence et qu'on ne saurait l'attribuer formellement, comme on le fait quelquefois, à l'imagination. Ce qui appartient proprement à l'imagination, ce sont les métaphores purement explicatives et suggestives dont nous venons de donner quelques exemples et qui n'ont point d'autre but que d'illustrer et d'éclairer la pensée. C'est pourquoi la métaphore qui n'est qu'une traduction sensible de la vérité abstraite est l'instrument de choix, non de l'invention, mais de l'exposition philosophique vulgarisatrice. Elle convient proprement à l'enseignement exotérique. Et parce que chez les anciens le dialogue était considéré comme le genre littéraire le plus propre à divulguer la vérité philosophique, on voulait qu'il fût riche en images. En ce sens Aristote a dit que le dialogue devait tenir le milieu entre la philosophie et la poésie. Et lui-même a joint l'exemple au précepte. Les anciens ne semblent pas avoir trouvé de paroles assez élogieuses pour louer le style d'Aristote ; ils vantent « le fleuve d'or » de son éloquence, la « richesse de ses couleurs », sa « puissance » entraînante, sa « grâce » enchanteresse[1]. Et ces appréciations n'ont pas laissé d'étonner les critiques modernes. Car les œuvres d'Aristote ne sont guère éloquentes, ou entraînantes, ou riches en métaphores. Si ces éloges étaient le fait d'un chroniqueur quelconque, on pourrait sans doute en contester la

1. Cf. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, T. III. p. 33.

valeur, mais quand c'est un Cicéron qui parle, c'est-à-dire un des littérateurs les plus conscients des moyens de son art, il ne reste qu'à s'incliner. Le paradoxe cependant s'explique, si l'on remarque que les ouvrages d'Aristote lus par les anciens étaient les *dialogues*, tandis que ceux que nous possédons ne sont que des notes ou des écrits d'école. Or, quand un professeur de métaphysique écrit pour lui-même il n'éprouve guère le besoin de revêtir sa pensée de formes littéraires, de recourir aux métaphores. Dans l'enseignement de la philosophie l'ordre qui s'impose est purement didactique, par conséquent aussi rigoureux, aussi formel, aussi spéculatif que possible. Des étudiants sérieux, qui sont tout autre chose que des amateurs, ne supporteraient pas qu'on vînt faire devant eux de la littérature. Au contraire, lorsqu'on s'adresse au public, comme le faisaient Platon et Aristote dans leurs *dialogues*, il ne suffit plus, si l'on tient à se faire lire et entendre, de parler à l'esprit, il faut encore parler à la sensibilité et au cœur, il faut agir. Et alors ce n'est plus à l'inhibition ou à l'attention passive et analytique qu'il faut recourir, mais à l'attention active ou synthétique, celle qui a pour objet de concentrer toutes nos facultés, entendement, sensibilité, volonté, sur le but à atteindre. Taine écrivait que l'auteur ne s'exprime volontairement ou spontanément en métaphores que « s'il a le feu au cerveau[1] ». Ce n'est pas toujours vrai, mais il est certain qu'un état d'âme ardent est plus favorable à la production des images et des figures de style. Les

1. Cf. *Littérature Anglaise*, T. II. *Shakespeare*, p. 176.

poètes épiques ou lyriques furent toujours les plus grands créateurs d'images. De même, les orateurs, les apologistes, les philosophes, lorsqu'ils ont fait œuvre de moraliste, ont toujours aussi recouru à la métaphore ; ils savaient qu'elle suggestionne, qu'elle agit à l'insu et quelquefois contre la volonté même du lecteur. « Nous interdire les images, écrivait Sénèque, en décidant qu'aux poètes seuls elles sont permises, c'est n'avoir lu, ce me semble, aucun des anciens, eux pourtant ne visaient point aux phrases à applaudissement. Ils s'énonçaient avec simplicité uniquement pour se faire comprendre, et cependant ils fourmillent de figures, chose que j'estime nécessaire aux philosophes, non pour la même raison qu'aux poètes, mais pour aider à nos faibles intelligences, et mettre l'auditeur ou le lecteur en présence des objets[1]. » — Ce n'est pas d'aujourd'hui, comme on le voit, que l'utilité philosophique des métaphores a été revendiquée.

Mais de quelque nécessité que soient les comparaisons, il ne faudrait cependant pas en abuser. Certains philosophes modernes multiplient les images, ils les étalent par douzaines, on dirait qu'ils ont juré de faire concurrence aux marchands d'icônes. Les classiques en usaient plus sobrement. On a remarqué que dans les œuvres didactiques d'Aristote, les métaphores sont plus frappantes en vertu même de leur petit nombre. C'est que les sensations et les impressions sont d'autant plus efficaces qu'elles sont plus rares et plus espacées. De grands cèdres dans une

1. *Lettres à Lucilius*, XIXe.

forêt produisent un bel effet, mais isolés sur la cime de montagnes dénudées, ils étonnent, frappent l'imagination et deviennent célèbres. Nous ne sommes nullement opposé, tant s'en faut à un usage modéré des métaphores. Mais nous soutenons avec la tradition classique que le philosophe ne doit jamais se permettre de penser en images comme fait le poète. Il ne doit jamais confondre les intuitions sensibles et les impressions sentimentales avec la connaissance intellectuelle. Les images, les métaphores ne sont que des sensations; elles soutiennent, il est vrai, l'intelligence, mais elles ne donnent pas plus les véritables intuitions philosophiques que les étais par lesquels l'arbre est soutenu ne produisent les fruits. Quelque brillante qu'elle soit, l'imagination n'est qu'un brillant second, elle doit toujours être dominée et réglée par l'entendement.

Mais en faisant une juste part, dans l'invention, l'exposition et la pratique de la vérité, à l'intelligence, à la mémoire, à l'imagination, à la volonté, la philosophie classique aboutit en fin de compte à organiser les œuvres et la vie selon un ordre intégral. Cet ordre est différent de l'ordre purement analytique. Il ne consiste pas dans une systématisation purement rationnelle, mais dans la proportion selon laquelle les différentes facultés intellectuelles et sensibles doivent être combinées pour que nos œuvres et notre existence soient parfaitement humaines. Rechercher l'ordre analytique dans un sermon de Bourdaloue ou de Bossuet, c'est étudier la suite des idées, en exposer le plan ; mais examiner quel en est l'ordre intégral, c'est étudier la part respective de raison, de passion,

d'imagination, qui constituent la nature même, la complexion et comme l'étoffe de l'œuvre. Certaines sciences très spéciales comme la géométrie, ou certains arts exclusifs comme la poésie ne sont point susceptibles de l'ordre intégral ; car la géométrie ne laisse aucune part au cœur et la poésie exclut la métaphysique abstraite[1]. Au contraire les arts ou sciences qui s'adressent à tout l'homme comme l'éloquence, la philosophie et la plupart des genres littéraires exigent nécessairement un ordre intégral. On remarquera que les genres qui requièrent cet ordre ne sont pas susceptibles d'un ordre analytique géométrique ou absolu. Car ni la passion, ni l'imagination ne peuvent se déployer si la raison leur impose des cadres trop étroits. Ou l'inspiration sera étouffée ou elle fera craquer les cadres. Ni on ne peut être éloquent, ni on ne peut vivre intégralement *more geometrico*. L'homme étant composé d'esprit, de

1. Certainement toute poésie n'est pas inconciliable avec la philosophie. Lucrèce a prouvé le contraire. Nous ne pouvons admettre cependant que la poésie puisse jamais opérer, comme on le soutient, la synthèse des diverses disciplines : « Il n'est plus permis au poète, écrit M. Ad. Lacuzon, de tout ignorer. L'homme a établi des sciences partielles, physiques, naturelles, morales, sociales, etc.... Elles évoluent dans leurs domaines respectifs, et chacune poursuit la vérité. Or, la vérité dans l'absolu est une. Il faut donc qu'elles aient entre elles des rapports, des correspondances, difficiles à découvrir parfois, encore plus à déterminer. La poésie intervient au sein même de toutes ces correspondances mystérieuses qui sollicitent notre activité intellectuelle, notre mémoire, nos aspirations, notre moi tout entier, et constituent cet état de conscience où semble-t-il nous communions dans l'infini... » (*Anthologie des Poètes français contemporains*. T. III, p. 497.)

volonté et de sensibilité, et la vie intégrale supposant donc une très grande part faite à la vie affective, elle est par suite inconciliable avec une attitude rationaliste. Il n'en est pas moins vrai que c'est la raison qui doit régler dans toute œuvre et en général dans toute la vie la proportion de passion, de sensibilité, de volonté, qui contribuera à sa perfection. La philosophie, comme nous l'allons voir, est loin de suffire à tout, mais il lui appartient de reconnaître cette insuffisance même. Et ainsi, en fin de compte, une doctrine sagement intellectualiste peut seule mettre dans la vie humaine l'ordre parfait qui la rendra intégrale.

TROISIÈME PARTIE

LE BUT DE LA PHILOSOPHIE TRADITIONNELLE

LA VIE INTÉGRALE



CHAPITRE Ier

LA VIE INTÉGRALE AU POINT DE VUE THÉORIQUE

CONNEXION DES DIVERS ORDRES DE CONNAISSANCE

M. Bourget écrivait récemment : « Sommes-nous donc vraiment acculés à cette alternative qu'il nous faille concevoir la vie ou mécaniquement ou mystiquement, sacrifier ou la Science ou la Foi, la déduction logique ou la croyance ? Quand on essaye de synthétiser le mouvement accompli, durant ces vingt-cinq ans, par la pensée française, on reconnaît que tout son effort, obscur souvent, parfois égaré, douloureux toujours, a consisté dans la recherche passionnée d'une *via media* entre ces deux extrêmes. L'intellectualisme, quand il est absolu, produit inévitablement le pessimisme. Au terme de la Science, il montre à l'esprit l'inconnaissable, et sa vue uniquement déterministe du monde accable la volonté sous la nécessité... L'erreur de l'Intellectualisme réside précisément dans l'application à des phénomènes d'un certain ordre, de méthodes qui convenaient pour

d'autres.. C'est, au contraire, penser scientifiquement que d'admettre un domaine et une méthode propres au fait religieux, au fait moral, au fait social et politique... Voilà l'idée, si simple, croirait-on, et si neuve, qui ouvre la *via media*.... La réconciliation de la Science et de la Foi, celle des énergies prolétariennes et de l'ordre national sont en puissance dans cette doctrine[1]. » — . Que depuis vingt-cinq ans et même bien davantage, les esprits les plus distingués, en France et ailleurs, se soient évertués à concilier la raison et la tradition, l'étude et l'action, la science et la foi, c'est une vérité qui nous paraît incontestable. Et l'on peut aussi, croyons-nous, admettre que la réconciliation de ces antinomies soit virtuellement contenue dans « l'idée, si simple, croirait-on, et si neuve », qui consiste à admettre un domaine et une méthode propres au fait religieux, au fait moral, au fait social et politique ; pourvu toutefois que cette distinction des objets et des méthodes n'exclue pas leur accord et leur solidarité nécessaire, car s'il en était autrement, la théorie serait trop peu traditionaliste, l'idée serait vraiment trop simple et trop neuve. Le séparatisme absolu des divers ordres ou disciplines est en effet une doctrine exclusive, inacceptable et impraticable. Il ne faut pas seulement distinguer, il ne faut pas seulement unir, il faut à la fois diviser et composer, et ce sera cette idée complexe et vraiment traditionnelle de la distinction dans l'union, ce sera l'idée exacte de synthèse, qui, dans

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 Janvier 1912, p. 257.

l'avenir comme par le passé, résoudra les antinomies philosophiques, morales, politiques et sociales.

Si les prétendues contradictions qui s'élèvent entre le déterminisme et la morale, entre la science et la foi étaient résolues par la seule séparation des domaines, il faudrait pour mener une existence intégrale, vivre en partie double ou triple. Par exemple, pour être savant et croyant il faudrait, quand on passe à l'oratoire, mettre sa science de côté, et quand on entre dans le laboratoire mettre sa foi et sa morale de côté. Et c'est bien ainsi, en effet, que l'entendaient la plupart des savants du siècle dernier. « Je fais deux parts de moi-même, écrivait Taine : l'homme ordinaire, qui boit, qui mange, qui fait ses affaires, qui évite d'être nuisible, et qui tâche d'être utile. Je laisse cet homme à la porte. Qu'il ait des opinions, une conduite, des chapeaux et des gants comme le public : cela regarde le public. L'autre homme à qui je permets l'accès de la philosophie, ne sait pas que ce public existe. Qu'on puisse tirer de la vérité des effets utiles, il ne l'a jamais soupçonné. A vrai dire, ce n'est pas un homme ; c'est un instrument doué de la faculté de voir, d'analyser et de raisonner. — Quand j'entre dans la philosophie je suis cet homme. Vous croyez qu'il souhaite autoriser le sens commun et prouver le monde extérieur. Point du tout. — Mais lui dit M. Royer Collard, vous allez rendre les Français révolutionnaires. — Je n'en sais rien. Est-ce qu'il y a des Français[1] ? »

Ainsi donc le philosophe, en tant que philosophe,

1. *Les philosophes classiques*, p. 36.

devrait éconduire le citoyen, le moraliste ; et de même l'historien, en tant qu'historien, devrait laisser au vestibule, avec sa canne et son chapeau, le philosophe et le croyant. « La première règle que nous devons nous imposer, écrivait Fustel de Coulanges est d'écarter toute idée préconçue, toute manière de pensée qui soit subjective... Il faut faire comme Descartes. La méthode historique ressemble au moins en un point à la méthode philosophique[1]. » Derrière toutes ces théories on entrevoit l'image obsédante de la table rase, d'un guéridon qu'un savant a dépouillé des objets que d'ordinaire il supporte, pour y tracer à la craie des formules scientifiques. La merveilleuse méthode ! Le malheur est que personne n'a jamais pu lui demeurer fidèle jusqu'au bout, et qu'en s'efforçant de l'observer on ne fit jamais rien de bon. Si l'auteur de la *Cité Antique* s'était préoccupé un peu plus de philosophie, si notamment il avait médité le principe de la complexité et de la connexité des causes : « Toutes choses étant causantes et causées... etc. », il n'aurait point tenté d'expliquer les institutions sociales grecques et romaines par le seul facteur religieux, et son livre, malgré ses éminentes qualités, ne serait pas à refaire. Et si ce grand et malheureux Taine n'avait pas *a priori* rejeté la contingence, il n'eût pas soutenu un déterminisme historique et moral plus simpliste et plus détestable mille fois que l'éclectisme de Cousin. Nous pensons avec toute notre âme, et c'est se moquer que de conseiller au savant de déposer

1. *Questions historiques*, p. 406.

au vestibule, avec sa canne et son pardessus, ses idées morales ou philosophiques. Ses opinions lui collent à la peau plus que son pardessus, plus que n'importe quelle casaque, fût-elle une tunique de Déjanire.

Si l'on recherche quelle est l'origine ou la raison d'être de cette théorie séparatiste qui nous conseille de vivre en partie double, il semble qu'elle ait toujours été suggérée par le désir d'autoriser l'incohérence, de permettre à chacun de professer et de vivre des opinions contradictoires. Lorsque certains savants, certains philosophes, certains littérateurs, ne peuvent pas, ou ne veulent pas, accorder leurs opinions philosophiques ou historiques avec leurs croyances morales ou religieuses, et lorsqu'ils prétendent bien ne renoncer ni aux unes ni aux autres, ils inventent ou réinventent la théorie de la séparation radicale des domaines et des méthodes. — Le déterminisme absolu tel que Taine le professe est incompatible avec la morale. Que faudra-t-il pour les concilier ? remettre en question ce déterminisme qu'on n'a pas suffisamment étudié, le réduire à sa juste valeur. Mais si l'on est irréductible sur ce point, si l'on veut enseigner le fatalisme et néanmoins conserver la morale individuelle et sociale, il ne reste qu'à séparer les domaines par des cloisons étanches, « à faire deux parts de soi-même », à mettre d'un côté l'homme ordinaire, qui croit à la responsabilité, qui loue la vertu et blâme le vice, et de l'autre le philosophe, qui considère les actes vicieux et vertueux comme des produits aussi nécessaires que le vitriol et le sucre[1]. Lorsqu'au XIIIe siècle, l'aristo-

1. Si Taine au lieu de s'en tenir à la séparation avait

télisme s'imposa à la pensée philosophique, les averroïstes l'acceptèrent comme un bloc qui ne devait être ni divisé, ni taillé, auquel il ne fallait rien retrancher, ni ajouter. Mais l'aristotélisme ainsi entendu était incompatible avec la foi chrétienne. Que firent donc Siger de Brabant et ses disciples ? ils soutinrent que la philosophie et la théologie étaient des doctrines séparables, et que les théories qu'on devait rejeter en tant que chrétien on pouvait les enseigner en tant que péripatéticien. Mais saint Thomas se rendit compte immédiatement de ce que cette position avait d'équivoque : « *Inveniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua quæ non sunt vera secundum fidem et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc... talis est falsus propheta, sive falsus doctor*[1]. » Faux prophètes, faux docteurs : c'est le nom qui conviendrait également à ces promoteurs du modernisme qui prétendaient admettre du point de vue de la foi les vérités qu'ils rejetaient du point de vue de l'histoire.

C'est une méthode paresseuse et lâche que de prétendre retenir des doctrines contradictoires sous prétexte qu'elles appartiennent à des domaines séparés. On ne veut pas d'une synthèse qui accorde les données complémentaires de la philosophie, de la

cherché à maintenir la connexion des divers ordres, il eût probablement découvert la part de contingence qui entre même dans les lois physiques et il eût été en avance d'un siècle sur son époque, au lieu que par son séparatisme il ne fit que se mettre à la remorque des Renan, des Stuart Mill.

1. Cité dans Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin.* (1e éd. p. CXXVI.)

morale, de l'histoire, de la foi, parce qu'on n'a pas le courage de renoncer à des théories prétendues scientifiques ou philosophiquement certaines. Cependant ce n'est qu'en comparant, qu'en s'efforçant de concilier, de coordonner les diverses connaissances, qu'on parvient à éliminer les erreurs, et qu'on contribue ainsi au progrès de la vérité. Le faux est sans doute d'abord ce qui n'est pas conforme à la réalité ; mais c'est aussi, quoi qu'on en ait dit, ce qui n'est pas coordonnable. Les positions d'Aristote sur la Providence, sur l'immortalité de l'âme, n'étaient pas conciliables avec la tradition chrétienne, mais c'est qu'elles étaient erronées. Il fallait donc les éliminer impitoyablement et saint Thomas le fit. Si ce grand docteur avait adopté le séparatisme de la philosophie et de la foi, s'il ne s'était pas efforcé de concilier dans une synthèse géniale l'aristotélisme et l'enseignement traditionnel, il n'aurait pas écrit la *Somme* et il n'eût jamais été qu'un répétiteur d'Aristote.

Toute discipline, toute science, toute doctrine partielle doit être et est nécessairement limitée par les sciences et disciplines complémentaires. Si le savant, en tant que savant, ne se soucie nullement de morale, de philosophie, de religion, il en arrivera tôt ou tard à se persuader que la science se suffit à elle-même et qu'elle suffit à tout[1]. Si l'historien en

1. Après avoir célébré les progrès de la science moderne dans l'étude de la nature, de la biologie, de l'embryologie, Ernest Haeckel déplore le recul des institutions sociales et des opinions morales. Et comment en serait-il autrement? puisque les hommes qui étudient la jurisprudence ne songent pas à s'occuper d'embryologie : « La plupart des

étudiant les lois et les faits met à part la morale individuelle et sociale, il ignorera les limites qui s'imposent au déterminisme ; il ne songera qu'à interpréter le plus scientifiquement, le plus rigoureusement, le plus nécessairement possible l'enchaînement des faits, il en arrivera ainsi à nier la contingence, le hasard, la liberté. Pourquoi Fustel de Coulanges, dans ses ouvrages, tient-il si peu de compte de l'influence des grands hommes ? Parce que le facteur individuel, surtout dans le génie, est contingent mystérieux, et qu'il échappe aux prises du déterminisme scientifique. Reconnaître l'importance de l'élément individuel serait avouer l'impuissance relative de l'histoire, on niera donc cette importance. Ce fut une des erreurs de Taine que de prétendre expliquer absolument par des circonstances communes

fonctionnaires sont précisément des juristes dénués de cette connaisance approfondie de la nature humaine qu'on ne puise que dans l'anthropologie comparée et la psychologie moniste, dénués de cette connaissance des rapports sociaux, dont les modèles nous sont fournis par la zoologie et l'embryologie comparées, la théorie cellulaire et l'étude des protistes. Nous ne pouvons comprendre véritablement la « Structure et la Vie du corps social » c'est-à-dire de l'*Etat*, que lorsque nous possédons la connaissance scientifique de la « Structure et de la Vie » des *individus* dont l'ensemble constitue l'Etat et des *cellules* dont l'ensemble constitue l'individu. Si nos « chefs d'Etat » et nos « représentants du peuple », possédaient ces *inappréciables connaissances préliminaires en biologie et anthropologie*, nous ne trouverions pas cette effrayante quantité d'erreurs sociologiques qui caractérisent nos compte-rendus parlementaires et plus d'un décret. Le pis est de voir l'État, dans un pays civilisé, se jeter dans les bras de l'Eglise... » (*Les Enigmes de l'Univers*, Ch. 1er). L'embryologie, voilà la panacée universelle.

les personnalités exceptionnelles, qui, précisément parce qu'elles sont exceptionnelles, échappent le plus à cette influence. « Le temps et mon humeur, écrivait Pascal, ont peu de liaison, j'ai mes brouillards et mon beau temps au dedans de moi. » On peut expliquer dans une grande mesure les passions des divers peuples, des corses ou des italiens « par le degré de chaleur dans l'air, et l'inclinaison du sol », mais on ne rendra jamais compte par ces causes de l'apparition d'un Napoléon. On aura beau déterminer les conditions nécessaires et suffisantes qui président à l'apparition des chefs-d'œuvre et des génies, une éducation aussi vagabonde que celle de Jean-Jacques et une influence aussi extraordinaire que celle qu'il exerça, défieront toujours les prévisions et les interprétations scientifiques. Si l'on pouvait expliquer rigoureusement le passé, on pourrait prévoir l'avenir. L'historien, qui est un véritable historien, c'est-à-dire qui recherche les causes et les lois, ne peut s'abstenir de résoudre pratiquement la question de la contingence. Il faut qu'il prenne parti : ou ne laisser aucune indépendance et autonomie à l'individu, ou tenir compte de la liberté individuelle et réduire d'autant le déterminisme des lois générales. L'historien ne peut pas éviter la question du libre arbitre, de la responsabilité individuelle; il ne peut pas ne pas trancher les problèmes fondamentaux de la morale ; il ne peut pas ne pas se demander quel est le degré de nécessité ou de contingence des lois de l'histoire. Mais ce sont là des questions proprement philosophiques, l'historien ne peut donc pas s'abstenir absolument de philo-

sopher, il ne peut laisser ni le philosophe ni le moraliste à la porte de son cabinet.

Depuis bientôt deux siècles qu'on s'efforce d'employer le doute méthodique, d'appliquer à l'histoire la méthode cartésienne de la table rase, de mettre de côté en étudiant les faits les opinions morales, philosophiques, politiques, on n'a pas réussi à faire de l'histoire impartiale ou intégrale, c'est-à-dire de *l'histoire qui tienne compte de toutes les causes et qui fasse à chacune la part d'influence qui lui revient.* Ne devrait-on pas reconnaître enfin que le seul moyen d'étudier impartialement l'histoire c'est d'avoir, non des préjugés, mais des idées préconçues ? La véritable préparation à l'étude de l'histoire ne consiste pas à exclure l'étude de la philosophie, de la morale et de la religion, mais au contraire à acquérir par tous les moyens possibles : réflexion, observation, action, les convictions politiques, philosophiques, morales, religieuses les plus complètes, les plus exactes qu'il se pourra. On ne devient pas impartial en se dépouillant de toute opinion morale et religieuse, mais en s'efforçant de se former chaque jour des opinions plus justes, plus modérées. Sans doute on ne peut demander de l'historien qu'il soit universel, qu'il possède des connaissances spéciales et complètes en philosophie, en théologie, en politique. On doit cependant exiger de lui qu'il ne cesse pas, en tant qu'historien, d'être honnête homme dans toute la force du terme, c'est-à-dire d'être à la fois sensé, moral, patriote, religieux. C'est à cette condition seulement que ses études seront impartiales. Et il est beaucoup plus facile à un historien de corriger et de

compléter ses opinions religieuses, philosophiques ou politiques défectueuses que de les mettre provisoirement de côté. Il faut substituer au concept de l'impartialité négative, celle qui exclut telles ou telles vérités, le concept de l'impartialité positive, celle qui les accepte toutes de quelque ordre qu'elles soient. Et c'est bien ainsi que l'on concevait avant Descartes le devoir de l'historien[1]. On ne s'imaginait nullement qu'il dût être, en tant que savant, amoral, areligieux, sans patrie, mais on demandait qu'il fût un sage, un juste, un homme docte, prudent et craignant Dieu[2]. Cette conception, on le voit, n'est guère séparatiste,

1. Les historiens et savants ne mettent de côté la philosophie que par scepticisme. Ils doutent que la métaphysique ou la morale puissent jamais enseigner des vérités stables. Et ils fondent ce doute sur les contradictions des doctrines et des systèmes. Mais cette objection de la contradiction des philosophes n'est point décisive comme nous croyons l'avoir montré dans notre *Chapitre préliminaire.*

2. L'historien ne doit pas être, même en tant qu'historien, un sans-patrie. Fénelon écrit dans sa *Lettre à l'Académie :* « Le bon historien n'est d'aucun temps, ni d'aucun pays... » L'auteur entend sans doute que l'historien doit être exempt de chauvinisme. Le moyen d'être impartial et de comprendre que les étrangers aiment passionnément leur patrie, c'est d'aimer passionnément la sienne. Et c'est ce qu'a lucidement et énergiquement exposé Albert Sorel. « Si je n'ai jamais, à l'Ecole, froissé un étranger, si je me suis fait tant d'amis en tous pays, c'est que cette pensée m'a toujours guidé : j'aime ardemment mon pays par-dessus tout, et je comprends que vous aimiez, que vous deviez aimer le vôtre de même. Or cette idée, qui s'est éclaircie chez moi après la guerre et m'a dirigé est précisément *le côté humain*, généreux de mon histoire... — Or c'est l'antipode du galimatias intellectuel, de l'*idéalisme paradoxal*, du gâchis politique qu'on appelle cosmopolitisme, — qui est une bêtise, une aberration, quand il n'est pas une hypocrisie. » (Cf. *Revue des Deux Mondes*, 15 Mars 1913. p. 416.)

elle ne recommande point la vie en partie double, et ne représente pas le savant à la manière de Taine comme un automate, comme une sorte de manivelle, comme « un instrument doué de la faculté de voir... tirant les conséquences pendues au bout de ses syllogismes, curieux de savoir ce que du fond du puits il ramène à la lumière, mais indifférent sur la prise... »

Mais si l'histoire n'est pas séparable de la morale et de la philosophie, elle n'en jouit pas moins, lorsqu'elle se cantonne dans la simple constatation des faits ou dans l'érudition pure, d'une relative autonomie. Tel assyriologue que vous entretiendrez de la connexion des sciences, vous répondra qu'il n'éprouve nullement le besoin d'une théorie de la connaissance et de la liberté lorsqu'il analyse le code de Hammourabi, et qu'il lui suffit pour cela de posséder de bons yeux et de connaître parfaitement l'assyrien. C'est que l'évidence sensible est un principe direct et immédiat de certitude. Or, comme les faits dûment constatés relèvent en dernière analyse de l'évidence sensible, ils sont certains indépendamment de toute théorie philosophique. *Contra factum nil valet ratio.* Lorsque l'histoire enseigne les victoires d'Alexandre, le meurtre de César, la défaite de Waterloo, et autres faits de ce genre, elle est indépendante et autonome. Il y a une évidence historique contre laquelle il serait bien vain de s'insurger. Lorsque l'historien nous apprend que Philippe et Alexandre vainquirent la Grèce en dépit de l'éloquence de Démosthène, nous n'avons qu'à nous incliner ; mais s'il prétend nous prouver qu'étant donné les circons-

tances, la mentalité des Hellènes, les conditions de temps, de lieu et de race, la cause de Démosthène était fatalement perdue, nous pourrons raisonnablement en douter. « Les sciences historiques, — écrivait assez à l'étourdie Brunetière, — ne sont pas des *sciences*... Les faits dont elles connaissent ne se sont produits qu'une fois, une seule fois... Et si nous arrivons enfin à savoir l'exacte vérité sur Alexandre et sur César, il ne nous restera plus qu'à disputer entre nous sur l'importance des victoires d'Arbelles et de Pharsale dans l'histoire générale de l'humanité[1]. » Il est vrai que les faits historiques ne se sont passés qu'une fois, une seule fois ; mais aucun historien digne de ce nom ne se résignera à ne rapporter purement et simplement que des faits, à les dater, à les situer, à en déterminer les plus minutieuses circonstances.

Tout vrai savant recherche les causes. Quel est le physicien, le chimiste, l'entomologiste de génie ou de talent supérieur, qui ne se soit posé la question de l'origine des choses, de la genèse des substances inanimées ou vivantes, qui n'ait été hanté par le souci de résoudre les énigmes de l'univers ? Mais dès que le savant, quelqu'il soit, ne se borne pas à la pure érudition, à la simple constatation des faits, dès qu'il recherche les causes et les lois, son étude se complique de philosophie. S'agit-il de déterminer dans quelle mesure et par quels moyens la vie peut résulter de la matière ? c'est une question qui ne sera pas résolue sans que, volontairement ou non, on recoure à la

1. *Discours de Combat*, *Nouvelle série*, p. 40, note.

métaphysique. Lorsque dans la discussion des générations spontanées Pasteur s'écriait : « Il n'y a ici ni religion, ni philosophie, ni athéisme, ni matérialisme, ni spiritualisme qui tiennent. Je pourrais même ajouter : Comme savant, peu m'importe. C'est une question de fait ; je l'ai abordée sans idée préconçue, aussi prêt à déclarer, si l'expérience n'en avait imposé l'aveu, qu'il existe des générations spontanées, que je suis persuadé aujourd'hui que ceux qui les affirment ont un bandeau sur les yeux[1] », Pasteur avait en grande partie raison, car il ne se plaçait qu'au point de vue de l'expérience, et la présence ou l'absence de germes vivant dans un liquide putrescible est une question de fait, de simple constatation sensible, à laquelle la philosophie en effet n'a rien à voir. On ne peut pas cependant ne pas remarquer que l'illustre savant s'avançait un peu trop, en ce qu'il admettait *a priori* que le fait de constater ou non l'apparition de microbes dans une cornue hermétiquement close, entraînait l'existence ou non des générations spontanées. Les formes vitales sont trop subtiles pour ne pas échapper aux prises de nos grossiers instruments. Dans les questions de l'origine des choses, la science ne saurait être séparée de la philosophie.

L'histoire et les sciences en général sont donc à la fois, sous des rapports divers, relativement autonomes et subordonnées. Or, il en faut dire autant de la philosophie. Lorsque la philosophie n'est pas appliquée à l'histoire, à l'art, aux sciences, à la politique, lorsque par le raisonnement, elle s'élève

1. Cf. Vallery-Radot, *Vie de Pasteur*, p. 135.

des phénomènes à la substance, aux premières catégories de l'être, et enfin au Créateur, elle est aussi autonome que l'est en sa partie la géomètrie. La métaphysique procède de données certaines comme l'existence des choses, elle emploie des principes évidents comme ceux de contradiction et de causalité, et ses conclusions prochaines sont indubitables. On objectera peut-être qu'il se rencontre des esprits qui doutent de l'objectivité du monde extérieur et de la valeur des premiers principes. Et il est vrai que certains esprits s'imaginent douter de ces vérités, que d'autres se laissent troubler par l'autorité passagère de certains grands noms et sont comme pris de vertige; mais un esprit solide, sain et sensé ne douta jamais de l'objectivité des choses et de la certitude des notions premières. Ne nous en laissons pas imposer par des affirmations dans le genre de celle-ci : « Il me suffit que tous les philosophes depuis Kant aient considéré comme négligeables les arguments par lesquels on démontre que Dieu existe. Ils ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle toute une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, le darwinisme l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature n'étant que des réussites hasardeuses parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme...[1] ». — Admettons que tous les philosophes modernes depuis Kant

1. William James, *L'Expérience religieuse*, (Trad. Abauzit) p. 369.

aient rejeté les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. L'autorité n'est pas grande. Il nous suffirait (si l'argument d'autorité qui selon saint Thomas est la plus faible des preuves pouvait suffire) que tous les philosophes classiques avant Kant et après aient enseigné que l'univers prouvait Dieu : « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles*[1]. » Est-ce que cette tradition de deux mille ans et plus devra être abandonnée parce que depuis plus d'un siècle *quelques* philosophes se sont entichés de Kant. Car il s'en faut de beaucoup que tous aient accepté son autorité. « Pour Dieu, écrivait Taine à Renan, que Berthelot laisse là son Kant, un philosophe surfait dont pas une théorie n'est debout aujourd'hui et qu'Herbert Spencer, Stuart Mill, toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière-plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza[2]. » *Transeat auctoritas kantiana.*

Mais il y a aussi l'autorité de Darwin. Selon ce savant, les adaptations que présente la nature, celles des organismes et des inctincts les plus compliqués, seraient dues à la sélection naturelle, au *struggle for life.* Malheureusement cette théorie commence à être passablement démodée. Les plus grands savants et philosophes n'y croient plus. Le grand entomologiste Fabre, faisant allusion à l'instinct des insectes

1. *Ad Romanos.* Ch. I. v. 20.

2. *H. Taine. Sa vie et sa correspondance.* Tome IV, p. 11. Quelle continuité, quelle tradition y a-t-il dans la philosophie moderne ?

déprédateurs, écrit : « Nulle part n'éclate démonstration plus claire, plus éloquente, de la science infuse de l'instinct ; nulle part la théorie transformiste ne se bute à bloc d'ébranlement plus difficultueux. Darwin vrai connaisseur ne s'y méprenait point. Il redoutait beaucoup le problème des instincts. Mes premiers résultats, en particulier, l'avaient laissé fort anxieux. S'il eût connu les tactiques de l'Ammophile hérissée, du Tachyte manticide, du Philanthe apivore, les Calicurgues et autres ravisseurs étudiés depuis, son anxiété serait devenue, je le crois, franc aveu d'impuissance à faire rentrer l'instinct dans le moule de sa formule[1]. » Voilà donc ce que pense du darwinisme un savant des plus expérimentés, et qui, à défaut de grandes théories imaginaires, possède du moins un imperturbable bon sens. « L'idée darwinienne, écrit à son tour M. Bergson, a déjà bien de la peine à rendre compte du développement progressif et rectiligne d'appareils complexes... Que sera-ce, quand elle voudra expliquer l'identité de structure d'organes extraordinairement compliqués sur des lignes d'évolutions divergentes ? *(par exemple l'œil d'un vertébré et l'œil semblable d'un mollusque).* Une variation accidentelle, si minime soit-elle, implique l'action d'une foule de petites causes physiques et chimiques. Une accumulation de variations accidentelles, comme il en faut pour produire une structure compliquée, exige le concours d'un nombre presque infini de causes infinitésimales. Comment ces causes, toutes accidentelles,

1. *Souvenirs entomologiques*, *Quatrième série*, p. 219.

réapparaîtraient-elles les mêmes, et dans le même ordre, sur des points différents de l'espace et du temps ? Personne ne le soutiendra... Concurrence vitale et sélection naturelle ne peuvent nous être d'aucun secours pour résoudre cette partie du problème[1]... » Il faut être étrangement crédule pour admettre que les merveilles de l'instinct et des structures organiques ne sont, comme l'écrit William James, que des « réussites hasardeuses ». La preuve par les causes finales est loin d'avoir été « bouleversée » par le darwinisme. Tel est cependant le prestige de la nouveauté, que l'on ajoute une foi aveugle et niaise aux déclarations de Kant et de Darwin dans le même moment où l'on prétend douter de l'objectivité des choses et des principes les plus évidents.

S'il y a quelque difficulté à fonder, non « toute une théologie », mais une élémentaire théodicée sur l'idée de cause et les principes premiers, ce n'est pas, quoi qu'en dise William James, parce que ces notions sont trop obscures, mais parce qu'elles sont trop claires. Les premiers principes, parce qu'ils sont simples, parce qu'ils sont saisis en une intuition immédiate, et que le sens commun ne les considère que dans leurs applications positives, sont très difficiles à analyser, nous avons toutes les peines du monde à les considérer abstraitement et en face, et ainsi ils semblent obscurs à la réflexion. Mais cette obscurité provient de leur évidence même, elle est toute relative à la myopie de notre intelligence. Si les

1. *L'Évolution créatrice*, p. 60.

hiboux dans leurs gîtes pouvaient songer, ils estimeraient sans doute que la lune est un principe de clarté et le soleil un principe de ténèbres. Le soleil n'en demeurerait pas moins le foyer de la lumière. Ainsi en est-il des principes de contradiction et de causalité. Si à l'analyse ils nous paraissent obscurs, il en faut simplement conclure, avec les philosophes classiques, qu'ils sont d'une évidence aveuglante, et non, à la manière des hiboux agnostiques, qu'ils sont une source de ténèbres. A l'aide du principe de causalité on peut avec certitude démontrer l'existence de Dieu et de la Providence et c'est pourquoi le concile du Vatican a déclaré : « *Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse ; anathema sit.* »

Lors donc que la métaphysique démontre l'existence de Dieu, de la Providence, l'immortalité de l'âme, lorsqu'elle s'efforce d'établir les fondements de la morale et du droit, elle est autonome et indépendante de l'histoire, de la croyance, et des sciences naturelles. Car le métaphysicien peut bien, sans avoir lu les livres des physiologistes, des astronomes et des entomologistes, prouver la nécessité d'un Premier moteur, la spiritualité de l'âme, l'infinie bonté du Créateur.

Il s'en faut cependant que la philosophie suffise à tout. Mais lorsqu'on s'efforce de déterminer cette insuffisance, on doit avoir soin de la bien situer. Car, encore une fois, on s'égare lorsqu'on assigne comme objet de cette impuissance les preuves de l'existence de Dieu et de la morale naturelle, puisque précisément

c'est en cette matière que la philosophie est compétente. A moins d'exclure totalement la philosophie du champ de la science, il faut reconnaître qu'elle se trouve chez elle dans les questions purement métaphysiques. « J'ai montré, écrivait Lamennais, que la philosophie détruit le pouvoir, détruit le droit des gens ou la règle des actions publiques ; il me reste à prouver qu'elle détruit également la morale ou la règle des actions privées[1]. » Il faudrait une raison bien puissante pour prouver cette impuissance ou cette perversité de la raison. Et quand on croit avoir réussi à discréditer absolument la raison, à quel beau résultat aboutit-on ? A un dogmatisme autoritaire non fondé en raison et par conséquent déraisonnable, à un fidéisme plus ou moins déguisé. Lorsque nous arguons la philosophie d'insuffisance, prenons bien garde de diriger nos coups au défaut de la cuirasse de peur que les traits que nous lui décochons ne se retournent contre nous. « L'impuissance de la raison à établir la vérité, écrit Lacordaire, ne vient pas de l'impossibilité d'obtenir, au moyen du raisonnement, une démonstration suffisante d'une partie des choses invisibles, telle que l'existence et la nature de Dieu, la spiritualité de l'âme, la différence du bien et du mal etc... Loin de là, les docteurs chrétiens ont estimé que ces principes étaient accessibles à la raison de l'homme et ils en ont donné des preuves dont on peut voir le modèle dans le livre de saint Thomas *contre les nations* ? Quel était donc le vice radical de la philo-

1. *Essai sur l'Indifférence*, T. 1er, Ch. x, p. 368.

sophie ? Il consistait en ce que la philosophie n'avait pas même cherché à unir les sages par la même voie[1]. »

On ne saurait mieux dire. Ce qui manque essentiellement à la philosophie, c'est la puissance, non de systématiser des idées, mais de créer *a priori* une institution, un organisme social. Et il est remarquable qu'aucune école philosophique n'a jamais pu se constituer elle-même en société proprement dite, c'est-à-dire en un certain nombre de membres subordonnés à l'autorité de chefs. On a donné de la philosophie de multiples définitions, on a dit qu'elle était la science de la sagesse, la science des premières causes ; mais personne n'a jamais songé à la définir génériquement une société, comme on le fait pour la religion. La philosophie en tant que philosophie est si incapable de se constituer en société et d'engendrer des institutions collectives, que le positivisme, lorsqu'il a voulu devenir une association, n'a pu le faire qu'en se transformant en religion. Car précisément cette puissance d'organisation pratique, qui manque absolument à la philosophie, le sentiment religieux et patriotique l'ont éminemment. Il n'est point de secte religieuse ou de parti politique, qui, à peine éclos, ne se soit mis à s'organiser socialement, et par suite à créer tout ce qui conditionne l'existence d'une société, comme des mœurs, des croyances, des formules des emblèmes, des cérémonies, des fonctions publiques.

1. *Examen du système philosophique de M. de Lamennais.*

Et puisque la philosophie ne jouit pas de ce pouvoir d'organisation, il s'ensuit qu'elle ne doit pas se mêler de créer *a priori*, selon sa méthode déductive, les institutions qui de leur nature sont en grande partie des produits formellement sociaux[1]. Est-il rien de plus absurde que les dogmes et les rites positivistes. Parce qu'il était mathématicien et philosophe, Aug. Comte avait-il des grâces d'état pour fonder une religion ? S'il avait été fidèle à sa méthode positive, s'il avait consulté l'histoire, il se serait au moins rendu compte que les réformateurs, les fondateurs de sectes, n'ont point été des métaphysiciens mais des hommes populaires établissant leur œuvre par l'action. De même, la formation des sociétés, des lois, et des constitutions politiques est toujours de quelque manière une œuvre collective. Et c'est pourquoi Rousseau n'était pas plus sage que Comte, lorsqu'il prétendait, *a priori*, en procédant d'une certaine conception de la nature humaine, reconstruire la société idéale. On ne construit pas en chambre, en partant de définitions arbitraires, des constitutions de Salente toutes plus ou moins chimériques. Dans les matières sociales morales, politiques, et dans tous les arts, les principes et les conditions, dont on devrait *a priori* tenir compte, sont en nombre infini, et il faut absolument recourir à l'expérience pratique qui élimine les hypothèses impraticables et révèle les défauts des théories incomplètes et partiales. Ce n'est pas à dire évidem-

1. Nous n'écrivons pas : des produits exclusivement sociaux, car, comme nous l'avons dit plus haut, (1° Partie, chap. II) les individus supérieurs exercent une grande influence sur l'évolution et les mœurs de la société.

ment qu'il ne faille pas philosopher sur les questions politiques et sociales. Mais il ne faut pas le faire *a priori*. On ne peut même pas systématiquement construire ou réformer une langue ; car un idiome est un produit social et, c'est l'esprit public qui la modifie et non l'initiative d'une Académie de beaux esprits. « Toute dégradation individuelle ou nationale, écrivait Joseph de Maistre, est sur le champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle du langage[1] ». Les traditionalistes n'avaient pas seulement compris l'impossibilité de créer *a priori* une langue, ils avaient encore parfaitement reconnu le caractère spécifique des formations sociales, et l'incompétence en ces matières de la raison pure. Mais poussant leur théorie à l'extrême, ils eurent tort de prétendre substituer en tout à la raison, la tradition et l'autorité. La tradition ne s'impose pas uniquement parce qu'elle est la tradition. Ce n'est pas parce qu'elles sont traditionnelles que des opinions sont raisonnables, c'est parce qu'elles sont raisonnables qu'elles sont traditionnelles. Et très souvent sans doute : « Le préjugé héréditaire est une sorte de raison qui s'ignore. Il a ses titres aussi bien que la raison elle-même[2] », mais il s'en faut que cela soit toujours vrai. Il y a des traditions fausses, et on les a comparées ingénieusement à ces caravanes interminables de chameaux qui se prolongent à perte de vue dans l'immensité du désert, et qui n'en ont pas moins

1. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, *Deuxième entretien*.
2. TAINE. *Les Origines de la France Contemporaine*, *L'Ancien Régime*, p. 6.

pour chef de file un petit ânon. Serons-nous tenus, si nous sommes nés en pays musulman, de demeurer fidèles aux dogmes et aux pratiques imaginés par l'épileptique Mahomet? — Oui, selon M. Balfour: « Dire que j'ai telle croyance parce qu'on me l'a enseignée ou parce qu'avant moi déjà mon père, ou mon village entier l'avait adoptée, c'est affirmer ce que l'expérience de chaque jour nous assure être une *cause* suffisante de croyance... Nous ne pouvons plus nous contenter de l'opinion simple, que toute proposition incompatible avec la science est fausse... Nous ne pourrions protester énergiquement contre l'affirmation que la consistance est une nécessité de la vie intellectuelle, devant être achetée si besoin est à des prix exorbitants... Il est évident que quel que soit le rôle joué par la raison parmi les causes prochaines de croyance, parmi les causes dernières, suivant la science, elle ne joue pas de rôle du tout[1]. » Il serait difficile d'ex-

1. *Les Bases de la croyance*, pp. 175, 128, 135, 137, (trad. fr.). Brunetière s'autorisant du texte de Pascal : « Ni la contradiction n'est marque infaillible d'erreur, ni l'incontradiction marque de vérité », écrivait : « On ne saurait trop méditer cette parole, moins souvent citée que tant d'autres, non moins vraie cependant, ni moins profonde. La logique humaine est courte; et nous ne songeons pas que, si nous voulions tout concilier, c'est précisément alors que nous nous précipiterions éperdument dans l'erreur, puisque nous mettrions dans les choses une suite, une cohésion, et une unité qui ne sont probablement elles-mêmes que des besoins de notre esprit et des marques de sa faiblesse. » (*Discours de combat*, 1e *série*, p. 157 note.) Le besoin de cohésion est force d'esprit et de caractère. Pascal n'en doutait pas. La pensée citée, si on la prend avec son contexte, signifie seulement que la contradiction, c'est-à-dire l'opposition qu'une doctrine rencontre de la part de ses adversaires, n'est pas une marque d'erreur.

primer plus clairement que nos croyances sont et doivent demeurer irrationnelles. Il est évident que cette doctrine autorise les croyances les plus contradictoires. Or, ce respect excessif des traditions particulières est condamné par la tradition même. Selon la célèbre parole de saint Augustin reprise par Pascal « la raison ne se soumettrait pas, si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle doit se soumettre ». Les docteurs de l'Église ont toujours soutenu que les dogmes et les rites devaient être légitimés dans leur origine par des raisons positives, et ils ont aussi toujours soutenu que les mystères, quoique supérieurs à la raison, ne devaient pas être incompatibles avec elle. Et c'est également ainsi que pensait le grand Newman. Il ne crut pas qu'il était autorisé à garder la religion de son pays uniquement parce qu'elle était celle de ses pères, et il n'estima pas que ce fût acheter la vérité à un prix exorbitant que d'étudier le développement de la doctrine chrétienne afin de contrôler la valeur des traditions anglicanes. Mais Newman croyait à la vérité, et ceux qui soutiennent avec Montaigne que chacun doit mourir dans les préjugés et la religion de son pays ne croient pas à grand'chose.

La vie intégrale ne saurait consister dans l'incohérence. Elle ne sera obtenue que par l'harmonie, la synthèse, la coordination de toutes les vérités de quelque ordre qu'elles soient. L'erreur seule est incoordonnable. Si nous étudions dans un esprit d'impartialité l'histoire et les sciences, elles ne nous enseignent pas, comme Taine le croyait, un déterminisme contraire à la morale ; si nous savons apprécier à sa juste valeur la philosophie, loin de combattre

la religion et les institutions politiques elle les appelle et les légitime ; si nous n'acceptons pas à l'aveugle toutes les traditions religieuses et sociales, elles ne sont nullement incompatibles avec la raison. Rien donc ne s'oppose au point de vue théorique à une vie intégrale, c'est-à-dire à une vie synthétiquement intellectuelle, artistique, morale, sociale et religieuse. Nos passions contraires pourraient seules désormais nous en empêcher, et c'est pourquoi il importe extrêmement d'apprendre à les régler et à les concilier.

CHAPITRE II

LA VIE INTÉGRALE AU POINT DE VUE MORAL

DE LA CONNEXION DES VERTUS

In medio stat virtus. C'est là une parole passée en proverbe, et que tout le monde s'en va répétant. Elle soulève cependant dès l'abord, pour peu qu'on y réfléchisse, une objection qui semble décisive. C'est que les âmes les plus élevées et les plus vertueuses que l'humanité ait produites, ne se sont jamais contentées de cette doctrine de juste milieu au moins telle que le monde l'entend. Car, ce ne sont sans doute ni les héros de l'antiquité classique, ni les saints et martyrs du christianisme qui se sont tenus à « la médiocrité dorée » de l'épicurien Horace, lequel s'appelait non sans quelque vérité, *Epicuri de grege porcus.* Selon cette théorie bourgeoise du juste milieu, la sagesse consisterait à adopter une sorte de moyenne entre des états d'âme opposés. Il existerait entre les vertus et les passions contraires ou complémentaires, par exemple entre l'humilité et la magnanimité, une vertu unique et médiane, une *via media* étroite et rectiligne, qu'il nous faudrait suivre pas à pas sans

nous en écarter jamais ni à droite ni à gauche. Mais qui ne voit que le moindre défaut de cette doctrine n'est pas de nous conduire à la plus détestable médiocrité ? Entre la ferveur et la froideur, nous adopterions une attitude moyenne, qui serait justement cette tiédeur dont l'Écriture sainte a dit qu'elle était nauséabonde. Nous ne mènerions ni une vie d'action et de contemplation, mais une existence mitigée, hybride et stérile. Autant vaudrait nous proposer de tenir un juste milieu entre le sommeil et la veille, de nous maintenir en un état de somnolence perpétuelle. On dit que Mme Guyon par les procédés de sa méthode quiétiste, par la parfaite indifférence, l'involonté, le non voir, le laisser tout tomber, le coulage en bas, l'amen continuel, était quelquefois parvenue à ce merveilleux résultat. Et c'est bien en effet aux douceurs de la vie quiète que nous convient tous ceux qui nous conseillent la médiocrité, la voie moyenne.

Mais d'autres entendent d'une manière quelque peu différente le juste milieu, *l'entre-deux*, et à peine ont-ils commencé de s'exprimer qu'on perçoit immédiatement un autre son de cloche. « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Épaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car, autrement, ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. » Évidemment Pascal ne s'imagine plus le juste milieu comme une *via media*, une ligne située à égale dis-

tance des sentiments contraires, mais plutôt comme un vaste espace compris entre deux limites extrêmes, comme une route royale sur laquelle toutes les vertus peuvent trouver place et se développer. Malheureusement Pascal ne nous a pas dit clairement comment il fallait nous y prendre pour remplir tout l'entre-deux. Il a seulement écrit dans un passage très important où il rencontre l'antique formule grecque, μηδὲν ἄγαν : « Je voudrais qu'on ne s'aperçut d'aucune qualité que par la rencontre et l'occasion d'en user, (*Ne quid nimis*), de peur qu'une qualité ne l'emporte, et ne fasse baptiser[1]... »

Saint Thomas, qui fut la pondération même, a longuement traité de la vertu et, cela va sans dire, il a conservé la formule classique, *in medio stat virtus*. Il n'en a pas moins soutenu que la perfection consistait dans la pratique de toutes les vertus complémentaires, et il a pris hautement, contre les quiétistes et les stoïciens, le parti des vertus et des passions actives. On sait que l'une des questions morales les plus débattues a toujours été celle de l'emploi des passions. Les péripatéticiens soutenaient qu'elles étaient essentiellement bonnes, les stoïciens au contraire qu'elles étaient radicalement mauvaises. Supprimer absolument les passions, fut toujours la règle fondamentale enseignée par Épictète, Marc-Aurèle, Sénèque. Ce dernier écrivait à Lucibus : « Lequel vaut mieux d'avoir des passions modérées ou de n'en avoir aucune ? Question souvent débattue. Nos stoïciens les proscrivent ; les péripatéticiens veulent les régler.

1. Cf. *Pensées*, Ed. Brunschvicg, p. 334.

Moi je ne vois pas ce que peut avoir de salutaire ou d'utile une maladie si modérée qu'elle soit[1]. » Ce seul texte pourrait, à la rigueur, suffire à nous faire deviner comment Sénèque conçoit la perfection. Elle n'est, selon lui, que cette sérénité imperturbable, olympienne, qu'aucune alternative d'abaissement ou d'enthousiasme ne vient jamais altérer. La vertu telle que l'entend le stoïcisme consiste dans un état d'âme moyen, unique, constant, toujours identique à lui-même, exclusif de toute passion active ou passive. Cette conception simpliste et monocorde de la vie, n'est pas, on le voit, sans analogie avec celle des auteurs quiétistes. — Or, ramener ainsi toutes les vertus à un état moyen, ce n'est pas les synthétiser, c'est les confondre, c'est en supprimer la diversité, la différenciation, c'est éliminer les qualités fortes, caractéristiques, originales, pour les ramener à une attitude unique et intermédiaire, c'est, pour ainsi dire, supprimer le métal propre de chaque vertu pour les fondre dans une sorte d'alliage incolore. Ce n'est pas en recourant à la médiocrité qu'on unira les qualités contraires et qu'on remplira tout l'entre-deux.

Ce n'est pas ainsi que saint Thomas a compris la connexion des vertus et des passions contraires. Il est une passion entre toutes que les stoïciens et les quiétistes ont abhorrée, précisément parce qu'elle est la plus extrême, et qu'elle semble la plus incompatible avec le juste-milieu, nous voulons parler de la colère. Sénèque a composé tout un traité contre elle.

1. *Lettre* CXVI.

Selon lui, tout acte de colère, si exceptionnel soit-il, est blâmable. Voyons ce qu'en dit saint Thomas : « *Unum irasci sit licitum*[1] ? » La question est d'importance, et il convient de s'informer avant tout de ce qu'en a pensé la tradition, car c'est le premier principe de la méthode classique et thomiste que de consulter avant tout la tradition.— Chrysostome dit : « Celui qui se met en colère sans raison sera puni, mais celui qui le fait avec raison ne sera pas puni. Car sans la colère, ni la vérité ne progresse, ni les jugements ne demeurent, ni les crimes ne sont réprimés. *Si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur*[2]. » Donc il est permis de se mettre en colère en certains cas. Car, remarque saint Thomas, s'il y a des passions mauvaises par leur objet comme l'envie, il y en a d'autres qui ne le sont que par l'abus qu'on en peut faire comme la colère, par conséquent si quelqu'un use de colère selon la juste mesure, non seulement il n'est point blâmable, mais il est louable. « *Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tum irasci est laudabile.* » — Voilà donc en dépit des arguments des stoïciens et de Sénèque la colère permise, légitimée et même canonisée. En effet saint Thomas l'érige en devoir. — Le défaut de colère peut-il en certaines circonstances être fautif ? — Chrysostome dit : « Celui qui ne se met pas en colère quand il a quelque raison de le faire pèche. Car la patience

1. *Summa*, IIª IIªᵉ, Q. CLVIII art. 1.
2. Cf. CHRYSOSTOMUS, *Opus imperfectum*, (MIGNE. *Patr. gr.* Tome LVI, c. 690.)

déraisonnable sème les vices, nourrit la négligence, invite au mal les mauvais et même les bons. *Patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.* » Le défaut de colère est donc blâmable exactement comme le défaut de volonté lorsqu'on devrait punir selon le juste jugement. Telle est la conclusion que prononce avec autant de fermeté que de douceur le docteur angélique. — Peut-être que Sénèque s'il avait pu prendre connaissance de cette doctrine se serait mis en colère, mais il l'eût fait sans raison, il eût donc été fautif, et comme l'abus ne condamne pas l'usage, la colère n'en serait pas moins demeurée quelquefois un devoir.

« Sans la colère, écrit l'auteur de l'*Opus imperfectum*, la doctrine ne progresse point. » Il existe, en effet, des erreurs scientifiques, philosophiques, morales, si funestes, si détestables, que les réfuter sans indignation et colère c'est en diminuer aux yeux du public la gravité, c'est vraiment les laisser passer. Et c'est pourquoi il n'est pas permis au philosophe, au moraliste, au docteur, de réfuter avec bénignité des théories qui semblent braver de parti pris la morale la plus élémentaire. L'apologiste ou l'écrivain qui ne les reprendrait pas avec indignation ne ferait pas son devoir d'honnête homme et de chrétien. Ce n'est pas ainsi que Jésus-Christ, ni saint Paul, nous ont appris par leur exemple et leur enseignement à traiter les pharisiens et ceux qui prostituent la vérité. Jésus chassait les vendeurs du temple à coups de fouet, renversant leurs tables et leurs piles de monnaie sur le pavé de l'esplanade, et précipitant les troupeaux

avec leurs possesseurs hors des parvis. Rien est-il plus véhément et plus terrible que les anathèmes dont il accablait les pharisiens ? Lorsqu'ils entendaient ces malédictions, les juifs se remémoraient la parole du prophète : « Le zèle de ta maison m'a dévoré. » Car les prophètes eux aussi, et après eux les apôtres, donnèrent l'exemple de l'audace contre les abus des puissants. Or, c'est proprement cette sainte audace que saint Thomas appelle *ira per zelum* par opposition à la colère orgueilleuse, *ira per vitium*[1].

Sans ce zèle non seulement la vérité morale ne progresse point mais elle est oubliée, *nec judicia stant.* La nature humaine tend sans cesse au relâchement, et si l'on ne s'insurge contre cette tendance au mal et à l'erreur, si l'on ne prend pas l'offensive contre le travail de démoralisation que les instincts mauvais de l'humanité ne cessent d'opérer, on sera fatalement entraîné vers le mal. Qui ne progresse pas recule. « Jamais nous ne sommes sûrs de nos qualités morales, écrit Joseph de Maistre, que lorsque nous avons su leur donner un peu d'exaltation... Si quelqu'un vient à vous pour vous renverser, il ne suffit pas de vous roidir à votre place : il faut le frapper lui-même, et le faire reculer si vous pouvez[2]. » N'oublions pas que, selon l'expression de l'apôtre, la vie est une lutte, et que notre milieu ne nous entraînera le plus souvent que vers la décadence et le relâchement. Mais, « quand tout se remue également rien ne se remue en appa-

1. *Ibid.* Art. II.
2. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 9me Entretien, p. 232.

rence, quand tous vont vers le débordement nul n'y semble aller[1]. » Il faut donc pour ne pas être emporté, remonter sans cesse le courant, lutter contre l'obstacle. Or, la philosophie thomiste nous enseigne que la passion irascible nous a précisément été donnée par la Providence pour résister au mal. Sans le zèle nous irons avec le grand nombre par la large voie qui conduit à la perdition, et nous ne nous apercevrons pas même de notre dégénérescence physique et morale. Mais l'indignation éprouvée pour des fautes ou des théories erronées considérées par le monde comme peu dangereuses en fera reconnaître toute la gravité et inspirera le courage de les dénoncer. Saint Thomas, qui n'était pas aussi timide que certains modernes se plaisent à le croire, n'avait pas hésité, comme nous l'avons vu, à appeler les péripatéticiens outranciers de son temps aveugles et conducteurs d'aveugles. Les partisans exclusifs de la tradition platonicienne se plaignant de ses préférences pour Aristote, il écrivait son opuscule : *De æternitate mundi contra murmurantes.* » Le prudentissime frère Thomas, comme on l'appelait, ne manquait point d'audace et d'esprit d'initiative; il avait pris hardiment la direction du mouvement intellectuel et il n'était point disposé à reculer devant des oppositions inintelligentes. Mais il savait concilier en pratique mieux encore qu'en théorie les vertus contraires, et la fermeté de son attitude était soutenue par une humilité profonde. Un jour que dans une discussion publique Jean de Pizan s'efforçait d'exaspérer le frère

1. PASCAL, *Pensées* (Ed. BRUNSCHVICG, p. 503.)

Thomas par des paroles superbes et injurieuses (*ampullosis et tumidis*), jamais cependant ledit frère Thomas ne cessa de parler humblement et de répondre avec douceur et humanité[1]. Quelle attitude complexe et exemplaire que celle de saint Thomas ! comme il savait unir l'extrême valeur avec l'extrême bénignité !

Aujourd'hui chez les modernes les vertus humbles et passives : l'obéissance, la docilité, la patience, sont tombées dans un complet discrédit. « On ne peut pas dire, écrit William James, qu'à notre époque l'obéissance soit tenue en grand honneur. Au moins dans nos pays protestants on estime que l'individu a le devoir de régler lui-même sa conduite... Nous avons quelque peine à nous représenter des êtres raisonnables qui regarderaient comme un bien de soumettre leur volonté à la volonté d'un autre homme. J'avoue que pour moi cela tient du mystère[2]... » L'obéissance, l'humilité, et toutes les vertus passives sont cependant si absolument nécessaires, que sans elles aucun grand progrès moral et intellectuel n'est possible. — Le progrès suppose la continuité, et un esprit qui prétend ne se soumettre à personne, ne rien devoir à ses prédécesseurs et tout inventer, à la cartésienne, sera toujours dans le domaine de la pensée un destructeur et un vandale. L'individualisme protestant est la négation de toute tradition et de tout progrès continu. Auguste Comte qui pensait quelquefois mieux qu'il n'agissait, assurait que ce qui retarde le

1. Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. cxv. (1ᵉ édition.)
2. William James, *L'expérience religieuse*. (Trad. Abauzit, p. 263.)

plus les progrès de la philosophie, « c'est la tendance, aujourd'hui si commune, surtout chez les hommes éclairés, à une absurde exagération de la supériorité propre à la raison moderne, en interprétant la plupart des opinions antérieures de l'humanité comme l'indice d'une sorte d'état chronique d'aliénation mentale qui aurait persisté jusqu'à ces derniers siècles[1]. » Comment, en effet, avec une telle persuasion, le progrès serait-il possible ? Les philosophes qui font table rase du passé seront traités par leurs successeurs comme ils ont traité leurs devanciers, on fera table rase de leurs œuvres. La modestie, l'humilité s'imposent à tous. Il n'est point d'esprit si supérieur qui ne doive se croire des égaux parmi ses contemporains, car l'histoire nous apprend que le plus souvent les plus grands talents naissent ensemble comme les grands arbres dans une terre fertile. Et quand même un homme supérieur aurait conscience d'être à son époque sans égal, il devrait toujours reconnaître des maîtres dans le passé et tenir compte de leurs inventions. Au moins devrait-il avoir de la considération pour ces génies qui ont été contrôlés, amendés, acceptés par d'autres génies, et dont l'autorité s'est ainsi accrue en proportion ascendante. On n'a pas à tenir grand compte des opinions singulières qui ne confirment pas les vues des devanciers, et ne sont pas confirmées par l'adhésion des successeurs. Mais quand on voit des esprits de tout premier ordre se soumettre successivement à l'autorité d'une doctrine fondée par des génies, on ne peut sans un

1. *Cours de philosophie positive*, T. VI. p. 625.

orgueil téméraire la rejeter à la légère. Or tout philosophe qui manque des vertus passives, de modestie, de docilité intellectuelle, d'esprit d'obéissance et de soumission commencera par commettre cette faute capitale et irréparable. Débuter par un faux départ, par rompre en visière avec la tradition classique comme le fit Taine, c'est s'égarer le plus souvent pour jamais. Si seulement l'on se représentait bien ce que c'est qu'un individu dans une société et comment, s'il n'est pas tout à fait un galet roulé par le flot, il ne peut rien en dehors du courant traditionnel, on ne tiendrait pas si peu compte du sens commun et des opinions classiques.

Même la passion du progrès intellectuel et moral, individuel et social, n'est pas sûre, si elle n'est inspirée, soutenue et réglée, par les vertus passives de l'humilité, de l'abnégation de soi, et de l'obéissance. Il entre toujours beaucoup d'ambitions, d'individualisme mauvais, dans les intentions de ceux qui prétendent réformer les mœurs, la société et la religion, en n'écoutant que leurs sens propre. Les hérétiques et les pertubateurs publics se sont toujours donnés comme des apôtres ou des patriotes désintéressés, et souvent de plus ou moins bonne foi ils ont cru l'être ; mais ils s'abusaient, car ils étaient seulement dévorés par l'ambition et un insatiable appétit de domination. Leurs contemporains leur ont vainement crié, une génération durant, qu'ils étaient dans l'erreur, qu'ils avaient une poutre dans l'œil, ils se sont obstinés à ne la vouloir point voir. Aveuglés par un excès de confiance en leur esprit et en leur vertu, ils se sont crus en possession de la seule véritable doctrine, et ils ont accusé leurs contradicteurs d'être

des ignorants, des imbéciles et des faussaires. Quand même un ange du ciel leur eût été envoyé pour les désabuser, ils ne l'auraient point cru. — Lorsque nous ne voyons pas clairement à quelle tradition, à quelle autorité, à quelle direction, se soumettent des réformateurs, nous avons tout lieu de croire qu'ils ne prétendent au fond relever que d'eux-mêmes et qu'ils ne sont que de faux prophètes.

On ne saurait donc trop exalter la valeur et la nécessité des vertus passives, pourvu cependant qu'on n'oublie pas qu'elles doivent être complétées par les vertus actives ; l'humilité n'est vraie et parfaite que lorsqu'elle est unie à la magnanimité. — Mais la difficulté revient plus pressante que jamais : comment pourra-t-on concilier des vertus apparemment si incompatibles ? — « La connexion des vertus, écrit saint Thomas, ne doit pas être entendue selon les actes, mais selon les *habitus* ou virtualités qui peuvent coexister dans l'âme[1] ». C'est-à-dire que les vertus sont connexes, et nécessairement, en ce que l'acte d'une vertu pour être parfait et ne pas dépasser la mesure, suppose l'influence habituelle de la vertu contraire. Par exemple les actes de magnanimité, d'irascibilité, ne pourront être contenus dans le juste milieu que si la volonté dont ils émanent est habituellement et virtuellement humble, et inversement l'hu-

1. *Summa Theol.* IIa IIae Quæst. CXXIX art. IV. ad secundum. — « *Connexio virtutum non est intelligenda secundum actus ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Sed omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione* ».

milité ne pourra dégénérer en timidité et en pusillanimité, si elle est soutenue par une volonté virtuellement magnanime. Or c'est précisément en cette connexion des *habitus* qui se tempèrent et se fortifient mutuellement que consiste la perfection et la sainteté. La modestie et la douceur chez un homme énergique et même quand il le faut violent, est une qualité si rare, si belle et en même temps si solide, qu'elle est une marque non équivoque de supériorité morale. De même il demeure dans l'action la plus ardente d'une âme habituellement humiliée et contemplative, une beauté qui lui confère un ascendant irrésistible. Car les habitudes acquises et soigneusement cultivées ne cessent jamais de vivre dans l'âme ; elles ne cessent donc jamais d'être efficaces, et cette efficacité ne se traduit pas seulement par des opérations actuelles et intermittentes, mais encore, par une influence virtuelle et constante. Et cette action virtuelle est surtout négative, car elle est modératrice et restrictive des autres habitudes et de leurs actes, elle empêche les excès et prévient les écarts.

On sait que les *habitus* ou vertus s'engendrent principalement par la répétition des actes. Il faut donc avoir bien soin d'entretenir par des actes plus ou moins fréquents les vertus diverses et contraires, qui se limitent et se complètent réciproquement, car si une bonne habitude, négligée et non entretenue par des actes, venait à disparaître, la vertu complémentaire privée de contrepoids s'altérerait et se vicierait par son excès même. Il faut donc cultiver les passions et vertus de telle sorte qu'elles se compensent, et quand une passion

tend à s'exagérer, il est nécessaire de produire des actes de la vertu contraire juqu'à ce que l'équilibre se rétablisse dans l'âme. Il s'ensuit que la vie parfaite consiste non dans un état d'âme immuable et constant mais plutôt dans la pratique successive des vertus complémentaires. Aussi remarque-t-on que la vie des saints présente fréquemment une sorte d'alternance ou de cycle, où les vertus contraires et diverses sont tour à tour cultivées.

L'une des idées fondamentales des *Exercices* de saint Ignace est la distinction de deux états d'âme qui se succèdent et qui consistent, l'un dans une sorte de ferveur, l'autre dans une sorte de rémission temporaire. Et elle est bien instructive la remarque que fait à ce sujet Pierre le Fèvre, l'un des premiers disciples du saint : il observe que la plupart des âmes n'éprouvent point cette alternative aussi longtemps qu'elles végètent dans la médiocrité d'une existence tiède, mais que l'oscillation entre les deux états opposés reprend aussitôt qu'on exige d'elles des efforts plus généreux. Cette doctrine ne revient-elle pas à dire que la vie vertueuse ne consiste pas dans une quiétude stagnante? Défions-nous des méthodes trop simples et qui prétendent nous conduire sans beaucoup de peine à de grands résultats. Appelons-en toujours en dernier ressort aux faits, interrogeons la vie des saints, voyons comment en réalité les grandes choses durables se sont produites, et nous constaterons que la magnanimité jointe à l'humilité, l'enthousiasme uni à l'esprit de discipline, en ont été la cause. Si sainte Thérèse n'avait songé qu'à tenir son âme en quiétude elle n'aurait jamais réformé l'Ordre

du Carmel. Dans la fondation de ses monastères elle était animée d'un zèle et d'une énergie indomptables ; mais l'entreprise à peine terminée elle avait à traverser des heures d'épreuve et de dépression ; c'était, après le temps de l'initiative et de l'enthousiasme, le temps de la patience et de l'abandon à la volonté divine. Alterner entre l'action ardente et la méditation paisible ou passive est vraiment la condition des grandes choses. D'ailleurs nous retrouvons jusque dans la vie physique la nécessité fondamentale de cette alternative. « C'est une loi, écrit un docteur éminent, à laquelle est soumis tout organisme que des périodes de repos soient intercalées entre des périodes d'activité. Le cœur réalise le plus parfaitement cette condition. Il se contracte et se relâche dans des temps sensiblement égaux... Méditons cet exemple qui sera un précieux guide. L'expérience m'a montré que toute l'activité doit le plus possible se rapprocher des conditions où travaille le cœur... Il nous faut un repos correspondant à chaque exercice. Plus ce repos correspondra à la période active, plus il sera efficace[1].»

La raison philosophique de cette alternative nécessaire, doit être recherchée dans la constitution essentielle de la créature, laquelle n'est pas une activité pure mais composée d'activité et de passivité. La dépense, l'action productrice, doivent être proportionnées à l'assimilation, à l'intégration. On compare fréquemment aujourd'hui l'esprit humain à une source continuellement jaillissante, mais il ne faudrait pas oublier de le comparer en même temps à un

1. Dr. Toulouse, *Comment former un esprit*, p. 217.

réservoir qui doit être constamment alimenté. Nous n'avons en notre siècle, comme au temps de saint Bernard, que trop de ruisseaux superficiels, et trop peu de fontaines profondes. Si nous pouvions, en creusant dans les entrailles des montagnes, suivre la marche des eaux souterraines et parvenir jusqu'à leur origine, nous aboutirions à des cavernes immenses, nous y entendrions le bruit triste et infini des gouttes d'eau qui tombent, nous verrions que ce sont les lentes et continuelles infiltrations qui ont construit, atome par atome, les stalactites et rempli les réservoirs d'une eau pure et précieuse. Or, c'est là l'image de la vie passive et contemplative. Un esprit ne sera une source jaillissante de vérité que si dans la solitude il devient un puits de science constamment alimenté par une assimilation lente des connaissances les plus nombreuses. La vie active suppose une vie passive proportionnelle. Nos facultés, nos vertus, nos passions sont divisées en actives et passives, et elles doivent être cultivées tour à tour, proportionnellement et solidairement. — Concilier des passions ou vertus contraires en tant que contraires, ce n'est pas les ramener à un état d'âme intermédiaire et unique, c'est les régler l'une et l'autre et l'une par l'autre, de telle sorte qu'elles coexistent en perfection, sans se confondre, et en tenant le milieu entre les vices contradictoires. *In medio stat virtus.*

Or, cette conception de la connexion des vertus, il importe de le remarquer, n'exclut nullement toute spécialisation. Les personnalités les plus marquantes du christianisme, celles que l'autorité a canonisées et proposées comme modèles de notre conduite, nous

présentent toutes un même fonds de vertus, mais spécifié par quelque qualité dominante. Pour que la synthèse des vertus soit vitale, individualisée, il est nécessaire qu'elle soit commandée par une vertu ou une qualité principale. « Je crois, écrivait Taine, qu'un talent consiste dans un ensemble de qualités ordinaires, plus une ou deux facultés énormément développées[1]. » Et les auteurs spirituels, en ce qui concerne proprement la supériorité morale, ne pensent pas autrement : « Il est utile, écrit saint François de Sales, qu'un chacun choisisse un exercice particulier de quelque vertu, non point pour abandonner les autres, mais pour tenir plus justement son esprit rangé et occupé... Le roi saint Louis visitait comme par un prix fait les hôpitaux, et servait les malades de ses propres mains. Saint François aimait surtout la pauvreté qu'il appelait sa dame. Saint Dominique, la prédication, de laquelle son ordre a pris le nom[2]... » On remarque aussi que les saints et les génies selon qu'ils ont excellé dans les vertus douces ou énergiques, passives ou actives, peuvent être rangés en deux catégories principales. « Dans la suite de l'Église, écrit M. H. Joly, s'offrent à nous comme des lignées de saints qui personnifient, les uns l'action affectueuse et tendre, les autres l'action énergique et l'esprit de propagande ardente. N'oppose-t-on pas saint François d'Assise à saint Dominique, saint Bonaventure à saint Thomas d'Aquin, saint Vincent de Paul à saint Ignace, comme on oppose

1. *Correspondance*, T. II, p. 141.
2. *Introduction à la vie dévote*, 3e Partie. Ch. Ier.

Bossuet à Fénelon ; nous pouvons même dire comme on oppose Raphaël à Michel-Ange, et Mozart à Beethoven[1] ?... »

La nécessité d'une individualisation constituant des caractères bien tranchés résulte des conditions essentielles de la nature humaine. Ce serait donc une grave erreur de croire qu'il faut jeter toutes les âmes dans un même moule afin qu'elles se ressemblent comme des sœurs. Un homme énergique perdrait son temps et se rendrait ridicule, s'il s'efforçait d'acquérir des qualités féminines que son tempérament ne comporte pas. Ayant à traiter du caractère magnanime saint Thomas selon sa coutume recherche les objections qu'on peut faire à ce sujet. — Il semble que la magnanimité ne soit pas une vertu car elle implique certaines défectuosités. Le magnanime, en effet, est lent dans ses mouvements, ses paroles et ses conceptions, il n'a pas la mémoire des bienfaits, il use fréquemment d'ironie, il est solitaire, peu sociable, il préfère les honneurs aux réalités utiles[2]. — Toutes ces particularités, répond saint Thomas, en tant qu'elles appartiennent au magnanime, ne sont pas blâmables, mais éminemment louables (*superexcedenter laudabiles*). Car quant à ce

1. *La psychologie des Saints*, p. 54.

2. *Summa*, IIa IIae, Q. CXXIX, art. III, ad. 5. « *Cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles : — primo quidem, quia magnanimis non est memor beneficiorum; — secundo, quia est otiosus et tardus; — tertio quia utitur ironia ad multos; — quarto quia non potest aliis convivere; — quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus...* »

qui concerne l'oubli des bienfaits, il est vrai que le magnanime n'aime pas être l'obligé de qui que ce soit, mais c'est qu'il prétend toujours l'emporter en générosité. S'il est lent et oisif, ce n'est pas qu'il néglige les occupations qui le concernent, lesquelles de leur nature sont considérables, mais il ne se soucie pas des moindres. On l'accuse d'user d'ironie, mais c'est qu'il dédaigne de révéler toute sa grandeur à la multitude des médiocres, (*quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem*). On dit qu'il n'est pas sociable si ce n'est avec ses amis, mais c'est qu'il veut avant tout éviter l'adulation et la dissimulation qui caractérisent les âmes basses. Il néglige les biens utiles, mais il préfère les biens de l'esprit aux richesses. Enfin on lui reproche de n'être pas humble, mais à tort, car ce qu'il a de grand il l'attribue à Dieu, et il se vilipende en songeant à ses propres défauts.

On voit que, selon saint Thomas, la connexion des vertus doit être entendue d'une manière large et de telle sorte qu'elle n'exclue pas l'excellence en une vertu spéciale. Mais inversement cette vertu dominante ne doit pas être exclusive, elle doit au contraire toujours être entourée du cortège des autres vertus comme une reine de ses dames d'honneur. « Les hommes marquants, écrit Sainte-Beuve, et qualifiés d'un beau don, pour être véritablement distingués et surtout grands, pour ne pas être de sublimes automates et des maniaques de génie, doivent avoir et ont le plus souvent les autres qualités humaines, non seulement moyennes, mais supérieures encore. Seulement, s'ils ont une qualité décidé-

ment dominante, les reste s'adosse à l'entour et comme au pied de cette qualité[1].» — Si l'on demandait en quelle vertu particulière saint François de Sales a excellé, personne n'hésiterait à répondre : en la douceur. Et cependant si nous devons en croire la personne qui l'a le mieux connu, sainte Chantal, cette douceur supposait la synthèse de toutes les vertus : « Comme il dit que la charité entrant dans une âme y loge avec elle tout le train des vertus, certes il les avait placées et rangées dans son cœur avec un ordre admirable ; chacune y tenait le rang et l'autorité qui lui appartenait ; l'une n'entreprenait rien sur l'autre, car il voyait clairement ce qui convenait à chacune et les degrés de leurs perfections ; et toutes produisaient leurs actions suivant les occasions qui se présentaient[2]...» Malgré la diversité de leur qualité dominante les saints ont possédé un fonds commun de vertus. Et c'est pourquoi on se demande comment Brunetière, qui ne serrait pas toujours d'assez près sa pensée et ses expressions a pu écrire : « Il n'y a pas plus de rapport entre l'ordre des Carmélites et celui des religieuses de la Visitation, qu'il n'y a de traits communs entre saint Vincent de Paul et saint Ignace de Loyola[3]... » On devine ce que l'auteur veut dire : que ces saints et ces ordres religieux ont employé dans la poursuite de leur but des moyens ou des procédés très différents, mais au fond ils avaient tout de commun : l'amour de Dieu, le zèle pour le

1. *Port Royal, Livre* Ier, Ch. x, p. 250.
2. Cité dans MARGERIE, *Saint François de Sales*, p. 57.
3. *Discours de combat, Nouvelle série*, p. 284.

salut des âmes, la foi, la mortification, l'humilité, l'obéissance, la chasteté, l'esprit de prière, la prudence, la justice, le culte, le dogme et la morale.. La synthèse des vertus chez les parfaits est foncièrement identique mais elle est accidentellement diverse, parce que, ni la vertu dominante, ni par conséquent les proportions respectives des autres vertus ne sont les mêmes[1].

En quelque science ou vertu qu'on se spécialise, on pourra toujours mener une vie intégrale, si, d'une manière générale, on sait concilier l'esprit d'initiative avec l'esprit de discipline, la culture du cœur avec celle de l'esprit. Certains philosophes se persuadent que la vie parfaite consiste exclusivement dans l'initiative individuelle, dans l'autonomie, et non en même temps dans la discipline, l'obéissance, l'humilité, et en cela ils se trompent. D'autres semblent croire que la vie intégrale consiste seulement à penser et non aussi à aimer, et ceux-là se trompent, s'il est possible, davantage encore. Comment une existence serait-elle intégrale sans l'affection, sans que le cœur par son activité ne tempère l'intellectualisme ? « Nous savons, écrivait saint Jean, que nous avons été transférés de la mort à la vie parce que nous aimons, celui qui n'aime pas demeure dans la mort[2]. » Les anciens philosophes n'avaient pas ignoré, tant s'en faut, l'importance de l'affection, mais ils l'avaient mêlée à tant d'autres choses qu'on a honte même d'en parler. C'est vraiment le christianisme qui a appris aux

1. Cf. A. Eymieu, *Le Gouvernement de soi-même*, pp. 285 et suiv.
2. *Prima Joannis*. Chap. III, v. 14.

hommes la valeur de l'affection humaine et divine pure et parfaite. La vie de Jésus-Christ est pleine d'amour, et l'Évangile ne nous conseille rien tant que d'aimer. Que de chrétiens cependant même éclairés, ne semblent pas comprendre ce principe de la charité. Vivre sans aimer, ce n'est pas vivre, et s'il fallait choisir entre l'amour et la pensée, il n'y aurait pas à hésiter. Mais heureusement l'hypothèse est absurde et le choix ne s'impose pas. *Nihil volitum quod non præcognitum.* La culture du cœur ne saurait être séparée de celle de l'intelligence, et s'il faut savoir pour mieux aimer, il faut aussi aimer pour mieux savoir. Le savant qui ignore la charité, quand il serait le plus grand métaphysicien du monde, n'a pas encore ouvert les yeux à la lumière. Celui qui n'aime pas ne soupçonnera jamais la splendeur de la beauté morale, il ne concevra jamais qu'un idéal égoïste, terrestre, humain, il ne comprendra jamais rien aux grandeurs sublimes de la vraie religion.

Il importe donc extrêmement de faire à la vie affective une grande part dans notre existence. Les mystiques tendent à accorder plus à la vie du cœur qu'à la vie de l'esprit, et les intellectualistes au contraire donnent à l'intelligence le pas sur la volonté ; pourvu que ces deux tendances ne soient pas exclusives, elles sont également recommandables. « Les Prêcheurs, écrivait saint Bonaventure, s'appliquent avant tout à la spéculation, d'où ils ont même tiré leur nom, et ensuite à l'onction, les Mineurs recherchent d'abord l'onction et ensuite la spéculation. » Quand on en est là, quand chacun s'efforce d'unir les disciplines et vertus complémentaires, bien que sous un carac-

tère dominant différent, il est aisé de s'entendre, il ne reste plus qu'à se donner l'accolade et à cheminer de conserve. Cette variété des tendances et des doctrines est nécessaire à la perfection de l'humanité. Il est permis à chacun d'abonder en son sens pourvu que ce soit avec sobriété et sans exclusion. *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem... et... unusquisque in suo sensu abundet*[1].

---

1. *Ad Romanos*, Ch. xii, v. 3. Ch. xiv, v. 5.



RÉSUMÉ ET CONCLUSION

La vérité et la perfection consistent dans la synthèse. Les erreurs spéculatives et morales enseignées par les philosophes qui ont adopté une doctrine exclusive et partiale, ne prouvent donc absolument rien contre la possibilité d'une philosophie dogmatique éternelle, d'une *perennis philosophia*.

Parce qu'elle ne possède point de théorie de la passivité, la philosophie moderne, en général, est radicalement incapable de créer une synthèse doctrinale intégrale conforme à la réalité totale. Méconnaissant le rôle de la passivité dans la créature et dans l'homme, la philosophie moderne ignore une bonne partie de l'être et de la vie, elle tend à nier ou à minimiser la diversité du réel, la stabilité et la nécessité des lois, l'objectivité de nos connaissances, la valeur de l'analyse conceptuelle, l'utilité des vertus passives.

Non seulement la philosophie traditionnelle est en partie fondée sur une théorie de la passivité, mais encore elle a patiemment étudié les rapports dynamiques qui régissent abstraitement et dans toutes leurs applications l'acte et la puissance ; et c'est pourquoi elle est vraiment synthétique, vraiment conforme à la réalité, vraiment apte à rendre suffisamment compte de l'être et de la vie.

Ce n'est donc pas en vain que Platon et Aristote ont travaillé, que saint Thomas a résumé et complété leur œuvre dans une synthèse géniale, que tant de philosophes scolastiques ou classiques se sont efforcés d'éclairer, d'achever, de perfectionner cette synthèse. Loin d'avoir été, selon l'expression de Kant, un pur tâtonnement, *ein blosses Herumtappen*, tout ce travail séculaire a été un progrès, une marche en avant vers un but certain. Nous n'avons donc aujourd'hui aucune « révolution », aucune « réforme », aucune « conversion » radicale à accomplir ; notre devoir au contraire est de développer et d'approfondir toujours davantage la synthèse doctrinale traditionnelle. Les fondements sont solides, la direction est bonne, toute notre tâche peut se résumer d'un mot, *continuons*.

APPENDICE[1]

L'APOLOGÉTIQUE DE L'IMMANENCE

L'apologetique de l'immanence doit avant tout être soigneusement distinguée du modernisme. Ce n'est pas qu'on ne puisse relever entre ces deux doctrines des analogies, ou des points communs ; mais cette similitude partielle n'exclut pas des distinctions essentielles. Tandis que le modernisme est exclusiviste, l'immanentisme dont il est ici question est essentiellement synthétique. Le modernisme soutient qu'il faut aller à la vérité, à Dieu, à Jésus-Christ, par le sentiment seul, l'immanentiste chrétien enseigne qu'il faut aller à Dieu de toute son âme. Le moderniste travaille à anéantir ou à ridiculiser les preuves rationnelles et traditionnelles de l'existence de Dieu, et les motifs extrinsèques de crédibilité tirés de la

1. Cet appendice a paru sous forme d'article dans la *Revue Pratique d'Apologétique* (15 novembre 1911) et a suscité une assez vive réponse de MM. Blondel et Laberthonnière. Si nous le publions ici ce n'est peut-être pas pour reprendre, comme on l'a dit, « une vieille querelle », mais pour indiquer à quelle apologétique doit aboutir, selon nous, la philosophie traditionnelle. Si nous avons intitulé cette étude l'*Apologétique de l'immanence*, ce n'est pas que nous ignorions la distinction entre la méthode d'immanence et la doctrine de l'immanence.

prophétie et du miracle ; l'apologète qui emploie la méthode d'immanence déclare au contraire que les preuves rationnelles de l'existence de Dieu sont absolument indispensables, que les motifs extrinsèques de crédibilité doivent occuper une place réservée et nécessaire dans l'exposé méthodique et complet du système apologétique. Et c'est pourquoi, tandis que modernisme est un essai d'apologétique exclusive et simpliste, l'immanentisme catholique représente un essai d'apologétique synthétique et intégrale.

Mais qu'est-ce donc que l'apologétique de l'immanence et comment pourrait-on en donner une notion au moins générale et approximative ? Toute apologétique peut être qualifiée du nom d'immanence qui établit un certain rapport de dépendance entre les preuves objectives de la foi et les raisons de croire subjectives et individuelles. Pascal, par exemple, qui attachait aux preuves objectives et historiques du christianisme une importance de tout premier ordre, ne croyait pas cependant que ces preuves pussent exercer une influennce décisive sur l'incrédule, si ce dernier n'avait été auparavant intérieurement et subjectivement disposé à les accepter. Il était persuadé que c'était peine perdue que de parler des prophéties, de la Bible, des miracles du Christ à un incrédule qui craignait ou haïssait la religion. Il était convaincu qu'il était inutile d'exposer les preuves rationnelles de l'existence de Dieu à des athées endurcis. Et c'est pourquoi, avant d'entreprendre l'exposition méthodique des preuves historiques du christianisme, il commençait par apprendre à l'incroyant quels étaient les besoins de son âme,

quelle était sa misère morale, et combien la religion chrétienne était aimable, elle qui seule promet le vrai bien. Pascal subordonnait donc en quelque manière l'apologétique externe à l'apologétique interne et c'est pourquoi il est justement considéré comme le fondateur de l'apologétique de l'immanence.

Après Pascal, Chateaubriand, Lamennais, Lacordaire et d'autres sont venus, qui ont surtout fait de l'apologétique sociale. Ce n'est que de nos jours que des savants et des philosophes éminents ont repris le dessein de Pascal et ont appliqué systématiquement la méthode d'immanence à l'apologétique. L'un des premiers actes de ces apologètes actuels de l'immanence a été d'accepter les principales conclusions de la philosophie moderne, non pas, remarquons-le bien, pour s'y tenir, mais pour les dépasser. On peut combattre, en effet, une doctrine par la méthode de réfutation directe, mais on peut aussi la combattre par la méthode d'*absorption*. Au début du XVII[e] siècle, le scepticisme philosophique semblait devoir l'emporter. Que fit Descartes ? Il absorba ce scepticisme dans son système philosophique, il le convertit en doute méthodique. Pascal n'avait-il pas procédé d'une manière semblable en faisant entrer le scepticisme de Montaigne dans ses immortelles Pensées? Enfin n'était-ce pas en absorbant le positivisme, en se le convertissant selon ses propres expressions « en chair et en sang », que Brunetière s'efforçait de conduire l'incrédule à la foi? C'est par une tactique analogue, par la méthode d'absorption, que les immanentistes chrétiens prétendirent combattre le subjectivisme et l'imma-

nentisme absolus. Les scolastiques et les thomistes s'efforçaient de refouler le kantisme, le subjectivisme ou l'idéalisme en les réfutant directement et dans toutes leurs assertions. Ils s'ingéniaient à démontrer comment nous ne pouvons douter raisonnablement de l'objectivité du monde extérieur, et comment les preuves classiques de l'existence de Dieu n'ont nullement été compromises par la critique qu'en a faite Kant. Ils s'engageaient dans une lutte corps à corps avec leur redoutable adversaire, s'efforçant de le terrasser, et de l'éliminer de la pensée contemporaine. Malheureusement, on ne sait trop pour quelle raison, les modernes ne les écoutaient guère. Les immanentistes essayèrent d'une autre méthode. Puisqu'on ne pouvait expulser le kantisme de la pensée contemporaine, il ne restait qu'à l'absorber, à se l'assimiler, pour le faire servir ensuite à la démonstration du christianisme. Loin de rejeter la critique de la raison pure instituée par le philosophe de Kœnigsberg, les immanentistes la placèrent à la base de leur système, ils en firent une des pierres fondamentales de leur édifice apologétique.

Pour comprendre l'apologétique de l'immanence, la première condition est donc d'entrer aussi avant que possible dans la mentalité kantiste ou subjectiviste.

Supposons que nos sensations et nos idées ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire des impressions purement subjectives. Libérons-nous des illusions du langage usuel. Ne disons plus que le soleil tourne, mais que c'est nous qui tournons. Ne parlons plus de vibrations extérieures, puisqu'en réalité c'est nous

qui vibrons. Que sont la couleur, l'odeur, la saveur, le son, si ce n'est des agitations de nos fibres nerveuses ? L'univers n'est qu'un vaste concert de couleurs, d'odeurs, de bruits, de chocs, et puisque toutes ces impressions sont en nous, l'univers est donc en nous, et non, comme nous nous l'imaginons faussement, en dehors de nous.

Mais, objectera-t-on, la raison, en vertu du principe de causalité, nous persuade que nos impressions ont une cause extérieure, et qu'ainsi le monde existe. Erreur encore. La raison raisonnante ne saurait nous faire sortir de nous-même. Elle ordonne nos concepts selon des rapports de causalité, de contradiction, qu'elle leur impose *a priori*, mais cette systématisation des concepts est un poème que l'homme se compose à lui-même. Par suite, Dieu que nous concevons comme la cause de toutes choses, comme la clef de voûte de ce système intérieur de concepts et de représentations, n'est, au point de vue de la raison pure, qu'une idée nécessaire, mais dont nous ne pouvons affirmer l'existence objective. Du moment que nous acceptons la critique des sensations, des concepts et de leurs rapports, telle que la science et la philosophie moderne l'ont instituée, il s'ensuit que nous sommes contraints de fermer les yeux au dehors et de nous retirer en nous-même. En nous persuadant bien que nos sensations et nos idées ne sont pas en dehors de nous, mais en nous, nous supprimons le monde extérieur, nous interdisons l'accès de notre âme aux fausses lumières et aux bruits trompeurs du dehors. Nous fermons portes et fenêtres, et nous nous

cloîtrons dans le silence et la solitude de notre conscience.

Or, quand nous sommes ainsi absolument seuls, si nous entendons une parole, c'est nous qui l'avons proférée ; si une image nous frappe, c'est notre imagination qui l'a émise ; si une idée se présente à notre esprit, c'est nous qui l'avons conçue ; si nous désirons un objet quelconque, ce désir résulte d'un besoin intérieur. En un mot tout vient de nous et tout demeure en nous, et rien ne vient en nous qui n'ait d'abord été requis par notre état de conscience. C'est le point de vue de l'immanence. C'est le point de vue dans lequel se renferment les philosophes modernes. Et c'est dans cette prison intérieure de la conscience, où ils se sont volontairement et logiquement enfermés que l'apologiste contemporain doit aller les chercher pour les délivrer et les conduire à la lumière et à la vérité du Christ.

« En face de ce rationalisme, écrit M. Blondel, qui fait ainsi de la notion d'immanence la condition de toute philosophie, la question est aujourd'hui de savoir si, dans l'ordre seul conservé, ne reparaît pas impérieusement le besoin de l'autre. Ne comprend-on pas que poser d'emblée les mêmes affirmations initiales et doctrinales qu'au XIIIe siècle, c'est non seulement se fermer tout accès auprès des esprits qui vivent des pensées de notre temps, mais encore vainement chercher à retrouver pour soi-même un équilibre qui a été définitivement rompu, parce qu'il n'était stable qu'avant certaines distinctions faites, avant certains problèmes soulevés ? Penser littéralement aujourd'hui comme il y a cinq cents ans, c'est

inévitablement penser dans un autre esprit qu'alors[1].»

Ainsi donc les positions de la pensée moderne doivent être admises. Tout ce qui est l'objet étant éliminé ou rangé dans la catégorie de l'inconnaissable, il ne nous reste plus qu'à partir du sujet. Et c'est là selon les immanentistes, un avantage inappréciable. « Ne nous épuisons pas, nous dit-on, à ressasser des arguments connus, à offrir un *objet*, alors que c'est le *sujet* qui n'est pas disposé. Ce n'est jamais du côté de la vérité divine, c'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter... ce rôle de préparation est de première importance[2]. »

Mais quand on s'est ainsi emprisonné dans le sujet, comment en sortir ? C'est là toute la question. La méthode de l'immanence prétend résoudre le problème en faisant appel à l'action et à la volonté. Elle se présente ainsi comme une sorte d'exode du subjectivisme comme une ascension vers l'être opérée au moyen de l'action.

Quand il nous a donc contraint de rentrer en nous-même, de nous renfermer dans notre conscience, l'apologiste de l'immanence commence par nous faire observer que nous ne sommes pas seulement doués de sensations ou d'idées, mais que nous éprouvons encore l'impérieux et incoercible besoin d'une action parfaite. Cette constatation est le premier pas accompli vers la délivrance. Et il est vrai que nous

1. *Lettre sur l'Apologétique. Annales de philosophie chrétienne*, t. XXIII, p. 467.

2. *Lettre sur l'Apologétique. Annales de philosophie chrétienne*, t. XXIII, p. 478.

éprouvons un besoin impérieux d'agir, et que pour satisfaire ce besoin profond, ce vouloir fondamental, nous nous ingénions à rendre notre action telle, qu'elle nous satisfasse pleinement. Le problème de la vie, celui que nous essayons de résoudre à chaque instant de notre existence, consiste à établir une sorte d'égalité, d'équation, entre notre besoin d'action d'un côté, et notre vie de l'autre. On ne peut pas se dérober à la solution de ce problème. Le problème de l'action qui n'est autre que le problème de la béatitude, est posé par le fait même de notre existence, et nous le résolvons tous plus ou moins consciemment en agissant. Or, c'est précisément de la solution que nous donnons à ce problème qu'il nous faut prendre conscience.

Et c'est pourquoi la première question qu'on doit poser aux hommes est celle-ci : comment faites-vous pour être heureux ? Oui ! comment faites-vous pour être heureux ? C'est-à-dire quelle conception vous faites-vous de la vie ? Comment disposez-vous vos actions de telle sorte qu'elles satisfassent les exigences profondes de votre nature ?

Or, à cette question les sensualistes, les dilettantes, les esthètes, les savants, les divers philosophes incrédules, répondent diversement. Mais tous ont ceci de commun, qu'ils entendent être absolument autonomes, qu'ils prétendent faire leur bonheur, leur vie, leur action parfaite tout seuls. Ces hommes rapportent tout à eux, ils se font centre. Ils sont pélagiens et autolâtres. Suivant l'expression si énergique de Pascal, ils font le Dieu.

Et c'est précisément parce qu'ils s'adorent, parce

qu'ils ne considèrent que leur seule personne en ce monde, que ces sceptiques ne peuvent admettre d'autres sujets qu'eux-mêmes, d'autre Dieu que leur souveraine divinité. Ils ne regardent les autres êtres que comme des relations à leur propre substance et c'est pourquoi ils doutent de la réalité, de la subsistance des êtres extérieurs. Et qu'on ne vienne pas dire qu'il est impossible de douter des autres êtres.

« Il importe, écrit le P. Laberthonnière, de ne pas s'évertuer inutilement à démontrer que nous ne pouvons pas douter de l'existence des autres êtres. Il n'est pas plus impossible de ne pas croire à l'existence en soi d'autres êtres, qu'il n'est impossible de ne pas croire en Dieu. Et les dogmatiques qui s'efforcent de démontrer aux sceptiques qu'ils ne peuvent être sceptiques, ressemblent à certains sociologues de notre temps qui, constatant le fait de la solidarité, s'efforcent de démontrer aux égoïstes qu'ils ne peuvent être égoïstes. Mais les sceptiques et les égoïstes n'en continuent pas moins de subsister[1]. »

Il est donc logiquement possible de douter de l'existence en soi des autres êtres. Mais si l'on en doute effectivement, ce n'est pas tant, remarquons-le bien, par faiblesse d'esprit, que par mauvaise volonté. Le subjectivisme absolu, le scepticisme, l'athéisme supposent, comme état d'âme correspondant, l'égoïsme et l'orgueil.

Inversement la reconnaissance des autres êtres, de Dieu, n'est pas une affaire de raison pure, elle implique des dispositions morales, vertueuses, qui sont

1. Laberthonnière. *Essais de philosophie religieuse.*

l'abnégation de soi et le désintéressement. Les âmes qui ne sont point douées de ces dispositions ne peuvent vraiment connaître ni les autres, ni Dieu, ni à plus forte raison Jésus-Christ.

« Les preuves de fait, écrit M. Blondel, ne valent que pour ceux qui sont intimement prêts à les recueillir et à les comprendre ; voilà pourquoi les miracles qui éclairent les uns aveuglent les autres...... Les miracles ne sont vraiment miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action divine dans les événements habituels. D'où il résulte que la philosophie qui pécherait contre sa propre nature en les niant, n'est pas moins incompétente pour les affirmer, et qu'ils sont un témoignage écrit dans une autre langue que celle dont elle est juge[1]. »

Mais si l'on admet que les preuves rationnelles de l'existence de Dieu, les motifs extrinsèques de crédibilité ne valent que pour ceux qui sont déjà disposés, pour ceux qui s'humilient en reconnaissant leur impuissance, il s'ensuit que le premier devoir de l'apologiste est d'amener l'incroyant à la connaissance de cette impuissance. Or, l'incrédule, s'il s'examine attentivement et s'il est absolument sincère avec lui-même, est contraint d'avouer qu'il ne peut établir l'équation entre sa vie et son besoin d'action parfaite. Quoi qu'il fasse, il est en déficit, il ne peut combler l'infini, il ne peut satisfaire par lui seul, par ses propres forces, les exigences infinies de sa vie intérieure. Il demeure toujours un écart immense entre le désir fondamental de sa volonté et la réalisation.

1. Cité dans LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, p. 177.

Donc, sans sortir du point de vue de l'immanence et en ne tenant compte que des données de sa conscience intime, l'homme est amené à constater que, en prétendant ne relever que de lui-même, en prétendant demeurer absolument autonome, il ne peut achever son action, c'est-à-dire la porter au point de perfection exigée par sa volonté profonde.

Il faut donc, pour arriver à la vie parfaite, reconnaître qu'on a besoin du concours des autres êtres et surtout du secours de Dieu. De l'autonomie il faut passer à l'hétéronomie.

Or, lorsque l'incroyant a été ainsi disposé à avouer son impuissance, lorsqu'il reconnaît le besoin d'un secours extérieur, alors seulement il sera temps de lui exposer les preuves rationnelles de Dieu et les preuves positives du christianisme. Persuadé préalablement, non seulement de la possibilité, non seulement de l'utilité, mais encore de la nécessité d'un secours extérieur, transcendant, surnaturel, il en admettra aisément l'historicité ou le fait. Il se convertira au christianisme.

II

L'apologétique de l'immanence, telle du moins que nous venons de l'analyser, est fondée sur deux assertions principales : la première, que les exigences de notre volonté fondamentale postulent et révèlent la nécessité du surnaturel ; la seconde, que l'invention de la vérité est l'œuvre d'une collaboration nécessaire entre l'intelligence et la volonté, la volonté primant

l'intelligence. Examinons ce que valent ces deux assertions.

On ne saurait contester que l'homme, dans son état actuel, n'éprouve un besoin de vie parfaite ou de béatitude sans mélange. Selon la doctrine chrétienne, tous les hommes sont appelés vers Dieu, et en ce sens il existe une prédestination universelle au salut. Nous vivons dans le surnaturel. La grâce est offerte à tous les hommes. Et il est vrai que cet appel de Dieu se manifeste d'ordinaire par un ennui profond, par une immense lassitude, par le dégoût d'une existence coupable, vaine ou médiocre. Cet état d'âme est éminemment favorable à la conversion, et l'apologète ne saurait mieux faire que de le favoriser.

Mais l'inquiétude de l'âme est-elle toujours un appel de Dieu, une grâce ? Et quand il serait vrai que les exigences profondes de notre nature, en fait postulent le surnaturel, cette nécessité du surnaturel est-elle manifestée avec certitude par l'observation intérieure, par l'examen de conscience ? C'est ce qui est au moins contestable.

On dit : vous avez un besoin humainement insatiable de vie parfaite, et ce besoin est l'effet d'une vocation surnaturelle. Mais, répondra l'incrédule, qui me le prouve, qui me prouve que cette inquiétude prétendue religieuse n'est pas un effet de l'ennui de la mélancolie, la conséquence de dépits ou de déceptions quelconques, ou simplement un effet du tempérament ? Qui m'assure, dira le philosophe, que cette exigence incoercible du divin n'est pas la manifestation en nous de la poussée évolutive qui entraîne l'humanité vers des destinées meilleures ?

Oui, dira-t-il, il existe en nous une aspiration au divin. Mais le divin, ce n'est pas autre chose que l'humanité future, l'humanité toute-puissante, omnisciente et immortelle, et l'aspiration au divin n'est que le souffle de l'évolution qui nous entraîne, qui ne nous laisse ni trêve, ni repos, qui nous contraint à marcher de l'avant, à progresser incessamment. Sans cette poussée de l'évolution qui nous inquiète, qui nous rend mécontents de l'état auquel nous sommes parvenu, et qui nous inspire une estime infinie des biens futurs, l'humanité s'arrêterait immobile, elle cesserait d'évoluer, de tendre vers le terme ultime de son progrès, la divinisation. Or, cette inquiétude, cette aspiration de l'humanité à la divinisation est une excellente chose ; elle est littéralement providentielle, et les plus grands génies, ceux qui ont le plus contribué à la civilisation de l'humanité ont été les plus inquiets. Notre devoir est donc d'assouvir et de nourrir toujours cette inquiétude. Elle est la condition première de ce progrès humain qui vaincra un jour l'ignorance, la douleur et la mort.

Ainsi parlera l'incrédule ; sera-t-il possible de le réfuter, sans sortir du point de vue de l'immanence ? Nous en doutons. Si on fait observer au philosophe panthéiste ou évolutionniste qu'il porte en son âme un besoin du divin, il le concède en son sens. Si on lui fait remarquer que ce besoin ne peut être assouvi, il le nie en partie et il ajoute qu'il est préférable pour les destinées de l'espèce humaine qu'il en soit ainsi. L'immanentiste insistera. Constatez, dira-t-il, que votre vie vécue, réalisée, n'égale jamais vos exigences intimes. Il est vrai répondra l'évolutionniste, mais

qui a jamais prouvé que cette équation pouvait et devait se réaliser? N'est-il pas de l'essence de l'idéal d'être irréalisable ?

Pour résoudre cette difficulté, il nous semble qu'il faut recourir de toute nécessité aux arguments de la métaphysique rationnelle, aux preuves de la philosophie traditionnelle ou thomiste. L'apologète de l'immanence nous affirme qu'il existe actuellement en notre âme des besoins infinis ; mais que ces besoins infinis soient formellement surnaturels, qu'ils puissent être parfaitement assouvis, c'est ce qu'il ne prouve pas. La méthode d'immanence n'est pas fondée si elle ne suppose une théodicée rationnelle et des preuves positives.

*
* *

Que l'observation intérieure puisse nous révéler avec certitude la nécessité du surnaturel, c'est la première thèse fondamentale de l'apologétique de l'immanence. Mais une seconde thèse non moins importante et qui découle de la première, c'est que les bonnes dispositions morales, la bonne volonté sont nécessaires à l'acquisition de toute vérité.

Par suite, la collaboration de la bonne volonté serait nécessaire pour connaître tout d'abord la réalité des objets extérieurs, ensuite l'existence de Dieu, enfin la divinité du christianisme.

La question est délicate. Il ne s'agit en effet de rien moins que de préciser le rôle que joue la bonne volonté dans l'acquisition de la vérité.

Remarquons tout d'abord que les dispositions

morales n'ont nullement à intervenir dans la question de l'objectivité des choses. Que l'on soit égoïste ou désintéressé, ni les objets n'en existent pas moins, ni notre connaissance de ces objets. N'est-il pas évident qu'il existe des réalités objectives, et qu'est-ce que la bonne ou la mauvaise volonté peuvent bien avoir à faire en cette question ?

Cette vérité n'est pas si évidente, objecteront les subjectivistes ; chaque jour en effet nous rencontrons des esprits sincères qui doutent de l'existence du monde extérieur. — Nous répondrons qu'il est vrai que des philosophes croient qu'ils en doutent, mais qu'en fait ils n'en doutent nullement. — Mais, insistera-t-on, si ces esprits sont abusés, ne doit-on pas les détromper, et pour les guérir de leur folie, si folie il y a, ne faut-il pas commencer par admettre, ne fût-ce que par hypothèse, leur opinion ? Quand on désire sauver les âmes, il faut les chercher où elles habitent, et si elles sont tombées dans le subjectivisme, c'est dans le subjectivisme que l'apologiste doit aller les quérir.

Ainsi, selon cette opinion, la méthode d'immanence deviendrait une nécessité de l'heure, une sorte de tactique apologétique. On n'admettrait le kantisme, l'immanentisme que par hypothèse et provisoirement, et l'on démontrerait que même dans cette supposition même en admettant que le subjectivisme soit le vrai, il faut encore recourir, en vertu des exigences de l'action, aux réalités transcendantes et à Dieu.

La méthode d'immanence ainsi comprise donnera peut-être en certains cas des résultats appréciables, mais elle ne saurait être logiquement fondée. Lors-

qu'une personne s'est trompée dans la solution d'un problème ou d'un théorème géométrique, ce serait une très mauvaise méthode que de prétendre corriger l'erreur en admettant des absurdités initiales comme, par exemple, que deux et deux font cinq ou que deux vérités égales à une troisième sont égales à une quatrième. En procédant de cette manière on serait trop certain de n'arriver jamais logiquement à une solution juste. Il en est de même en philosophie et en apologétique. Il est impossible d'arriver jamais à des solutions justes en admettant au début de l'argumentation des négations aussi déraisonnables que celles-ci : il est douteux qu'il existe des objets extérieurs, il n'est pas certain que tout effet a une cause. Non ! le moyen de guérir des esprits aussi malades, ce n'est pas d'accepter leurs illusions, de partager leur mal. En ce cas, deux moyens seuls sont efficaces et légitimes : l'affirmation énergique et l'ironie. Il n'est jamais permis au philosophe de se fâcher ni de se moquer, sauf quand on nie des vérités évidentes. Et sans doute c'est un remède un peu bien violent que de persuader le sceptique de l'existence des autres êtres en le battant. Mais si cette méthode des coups de bâton, d'ailleurs si peu recommandable, manque de délicatesse, peut-être ne manque-t-elle pas d'une certaine efficacité.

Jamais aucun homme, à moins qu'il ne fût atteint d'aliénation mentale, n'a douté sérieusement de l'objectivité des choses. Jamais philosophe, au moment de traverser une des artères principales de notre capitale, n'a douté qu'il n'existât des véhicules, plus réels sans doute que les fantômes de son imagi-

nation. Non ! on ne doute pas vraiment de la réalité objective ; l'existence en est évidente. Et en cette question, la bonne ou la mauvaise volonté n'exercent aucune influence.

Il n'en est pas tout à fait de même pour l'existence de Dieu. Les athées sont sans doute moins nombreux qu'on est enclin à le croire de nos jours. Mais enfin il existe des athées, et, s'il en existe, ce peut être à cause des erreurs contagieuses ambiantes, mais c'est aussi à cause de leur mauvaise volonté.

Il n'est pas douteux que dans ce cas les bonnes dispositions morales ne puissent contribuer à rendre à ces esprits faussés le bon sens et la santé intellectuelle. Cependant d'une manière générale les dispositions vertueuses positives ne sont pas requises pour la connaissance de l'existence de Dieu. Et c'est là précisément ce qui distingue l'apologétique traditionnelle et thomiste de la doctrine des immanentistes. Les scolastiques soutiennent que pour connaître que Dieu est, qu'il est tout-puissant, infiniment bon, provident, il est seulement requis de n'avoir point de mauvaise volonté, de n'être pas dans de mauvaises dispositions morales. Les immanentistes au contraire affirment que pour arriver à cette connaissance de Dieu, la bonne volonté, les dispositions vertueuses sont absolument requises. Les immanentistes exigent des dispositions morales positives, les scolastiques exigent des dispositions morales négatives. Et avec raison. Les preuves de l'existence de Dieu sont si claires, qu'il suffit de n'être point aveuglé par l'orgueil ou les préjugés pour les admettre. « Il est facile et intéressant, écrit le P. Laberthonnière, de constater

en effet que partout et en tout temps dans l'humanité, comme sous l'influence d'une poussée intérieure, l'idée du surnaturel est spontanément apparue et que partout et en tout temps elle a donné lieu à des manifestations religieuses[1]. »

Il est facile en effet de constater partout dans les peuples la croyance au surnaturel, mais que l'idée du surnaturel soit apparue comme sous l'influence d'une poussée intérieure, c'est ce qu'il est sans doute plus difficile de constater. Le sauvage ou le bédouin ignore d'où vient l'eau de la source, et les éclairs et le tonnerre, il recherche la cause de tout cela et nomme Dieu Les cieux n'expriment-ils pas la gloire de Dieu ? C'est par une opération intellectuelle, en remontant de l'effet à la cause, de l'univers à son auteur, que les peuples ont connu Dieu, et cette poussée intérieure dont on parle n'est sans doute venue qu'après. Concluons donc que pour connaître l'existence de Dieu, l'intelligence seule suffit et que l'aide de la volonté n'est pas nécessaire.

Venons-en maintenent à la question plus délicate encore de la crédibilité de la religion positive en général, et du christianisme en particulier.

Que les preuves de fait ne valent que pour ceux qui sont intimement prêts à les accueillir et à les comprendre, et que cette préparation doive nécessairement venir d'autre part que du fait ou par l'intermédiaire et à l'occasion du fait, c'est ce qui ne nous semble ni prouvé, ni même exact. Ainsi, par exemple, il est certain que les Juifs qui haïssaient mortellement

1. *Essais de philosophie chrétienne*, p. 173.

Jésus étaient exaspérés par ses miracles qu'ils appelaient des sortilèges. Mais les Juifs qui ne connaissaient pas Jésus et qui n'étaient qu'indifférents venaient en foule examiner Lazare ressuscité, et ce miracle disposait leurs âmes à la foi. Les faits merveilleux, les prophéties, les miracles n'aveuglent que ceux qui sont malicieusement disposés et dont la volonté est déjà pervertie. Une disposition préalable intérieure n'est pas nécessaire pour croire au miracle. Car il est possible que le miracle soit le principe de cette disposition intime qui conduit à la foi.

Et sans doute il ne viendra à l'esprit de personne, de contester que les dispositions morales vertueuses, la connaissance de notre misère, l'aveu de notre impuissance personnelle, ne contribuent très efficacement à nous faire admettre l'existence de Dieu, l'authenticité des prophéties et du miracle. Mais autre chose est de dire que ces dispositions sont utiles, autre chose est de dire qu'elles sont nécessaires d'une nécessité antécédente. L'appel de Dieu dans l'incroyant n'est pas théologiquement une grâce habituelle, mais une grace actuelle et cette grâce n'est pas donnée nécessairement par le dedans ; elle peut l'être aussi par le dehors.

Serait-ce donc que nous rejetions la méthode d'immanence ? Nullement. — Mais nous soutenons tout d'abord qu'elle ne s'impose pas absolument, et ensuite qu'elle ne saurait être admise qu'avec certaines restrictions. Actuellement, il n'est sans doute pas de meilleure méthode apologétique que celle qui débute par l'analyse psychologique et morale des besoins infinis de notre nature. Mais pour convaincre l'in-

crédule que ces désirs ne sauraient être vains, il faut prouver rationnellement qu'ils sont l'œuvre d'un Dieu sage qui ne fait rien inutilement et qui ordonne toute puissance à l'acte correspondant. De même pour persuader l'incrédule que cette inquiètude religieuse qu'il éprouve est probablement une grâce surnaturelle, il est nécessaire de recourir à l'histoire du peuple de Dieu et du christianisme, aux prophéties et aux miracles. C'est par la pratique simultanée de l'apologétique interne et externe que peut se constituer l'apologétique intégrale, la seule qui soit rationnelle et vraiment efficace. Organiser tous les arguments apologétique en une synthèse vitale, les relier les uns aux autres en reconnaissant leurs rapports réciproques, *el sans méconnaître leur indépendance relative*[1],

1. Le P. Laberthonnière écrit (*Revue Pratique d'Apologétique*. 15 février 1912. p. 761) : « Le P. Petitot attache sans doute une particulière importance à ce dernier membre de phrase puisqu'il le souligne. *Je ne me rends pas compte de ce que peut être l'indépendance relative d'arguments qui doivent former une synthèse vitale.* Et j'ai un peu peur que ce soît là un moyen, en évitant directement la responsabilité de l'extrinsécisme séparatiste, de n'en pas abandonner les errements. Mais, quoi qu'il en soit, ce que je veux signaler, c'est qu'en opposant, comme il le fait, « l'apologétique intégrale » à l'apologétique par la méthode d'immanence qui est la nôtre, il laisse entendre que ce qui nous caractérise c'est de nous passer de métaphysique et d'histoire... Que cette idée de synthèse vitale soit ainsi présentée comme un remède à notre exclusivisme, je ne puis m'empêcher de le trouver étrange. » — Non, en opposant l'*Apologétique intégrale* à l'apologétique par méthode d'immanence, nous n'entendons pas dire que l'on exclut les preuves historiques ou métaphysiques, mais seulement qu'en les rendant absolument dépendantes des preuves apologétiques morales, on exclut leur consistance propre, leur autonomie relative. Nous objectons au P. Laberthonnière qu'il

telle est la tâche qui s'impose actuellement à

procède d'une notion étroite, physique, inexacte de la synthèse. — Vous partez d'une notion de l'unité qui exclut la multiplicité, d'une notion de solidarité qui exclut toute indépendance et c'est pourquoi votre notion de synthèse est physique, exclusive de la vie, et donc nullement vitale. Vous tombez dans l'*unionisme intrinséciste :* dans l'unionisme, parce que vous n'admettez pas qu'une preuve apologétique quelconque jouisse d'une valeur propre, dans l'unionisme intrinséciste parce que vous subordonnez visiblement les preuves apologétiques objectives aux preuves subjectives. — M. Wehrlé qui recommande la méthode d'immanence en conseillant toutefois de l'appeler : l'apologétique intégrale, donne en fin de compte dans la même erreur. Il écrit (*La Méthode d'Immanence*, p. 51) : « La preuve dont l'âme est directement affectée ou dont elle prend nettement conscience *n'a le pouvoir d'agir que* (c'est nous qui soulignons) parce qu'elle est invisiblement liée à tout un cortège d'autres preuves qui forment avec elle un système indissoluble. De ce système on n'envisage qu'un élément isolé qui émerge à la lumière; mais on est réellement influencé par tout l'ensemble qui reste caché dans l'ombre... » Cet *unionisme* n'est pas conforme à l'expérience. Nous rencontrons dans notre apostolat des incroyants (c'est d'eux qu'il s'agit) qui sont influencés par certaines preuves comme la valeur sociale et morale du christianisme, et pour qui d'autres motifs de crédibilité tels que le miracle et les prophéties non seulement ne sont pas des raisons inconscientes de croire, mais sont des difficultés explicites de croire. Cet *unionisme intrinséciste* n'est pas non plus, croyons-nous, conforme à la tradition. Lorsque le Concile du Vatican déclare que le miracle est un motif certain de crédibilité, il entend enseigner que le miracle possède une valeur propre et non point qu'il ne prouve que s'il est uni à toutes les autres preuves apologétiques : prophéties, témoignage des martyrs, établissement merveilleux du christianisme, valeur morale de la doctrine chrétienne... etc. — Enfin cet *unionisme* n'est pas soutenable philosophiquement. Car, quoi qu'on en ait dit, les sciences et disciplines diverses, histoire, psychologie, morale, philosophie, tradition, ne présentent pas une solidarité absolue, étroite, on ne peut donc pas dire *qu'elles*

l'apologiste. Il doit travailler à organiser l'apologétique synthétique et intégrale.

---

n'ont de valeur que par leur cohésion; on ne peut donc pas le dire non plus des arguments apologétiques qui en découlent. Et le Concile du Vatican avant de définir la valeur propre des motifs de crédibilité avait eu soin de définir également l'autonomie relative de la philosophie et de la foi. — *L'unionisme intrinséciste* ou *la méthode d'immanence* n'est donc pas aussi exempte d'exclusivisme qu'on veut bien le dire. Elle exclut précisément cette *apologétique intégrale* que la plupart des théologiens scolastiques ou classiques recommandent, laquelle tout en insistant sur la solidarité très réelle des motifs de crédibilité (Cf. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique. 1e Partie*. Ch. v.) maintient leur indépendance relative et leur consistance propre.

TABLE DES MATIÈRES

IMP. CATHOL. DE L'EST. - BESANÇON

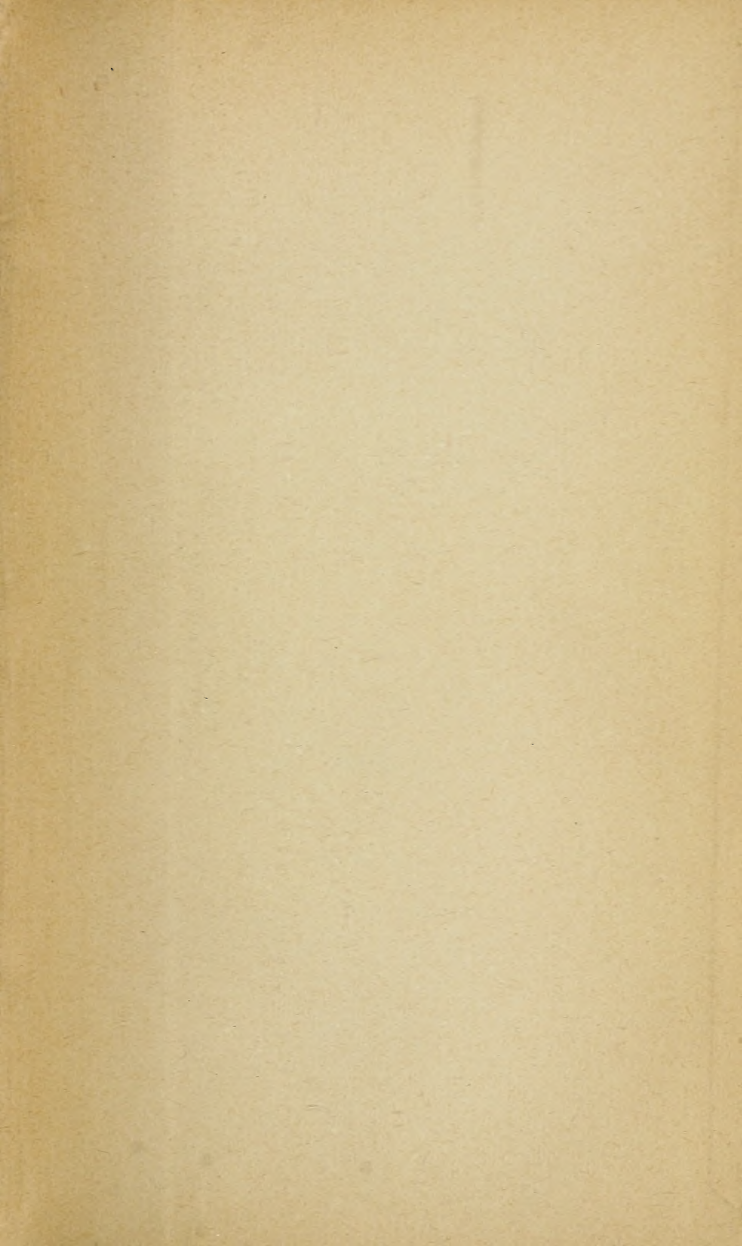


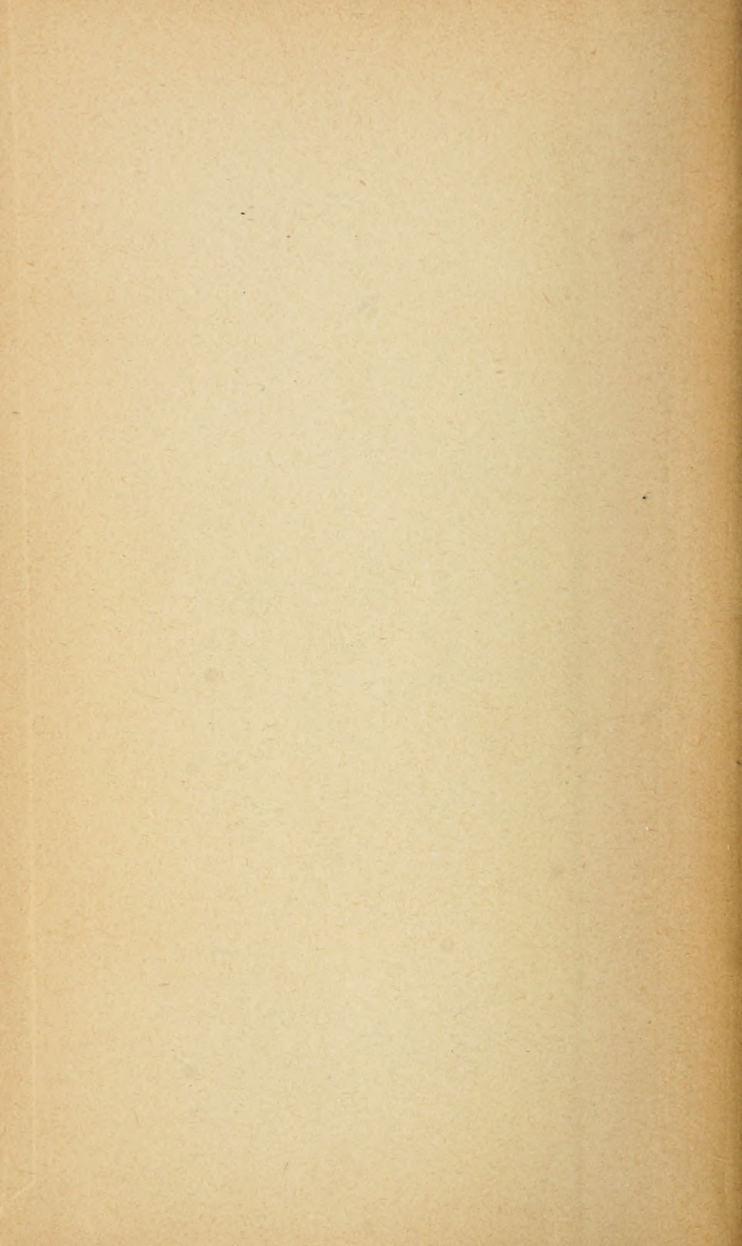


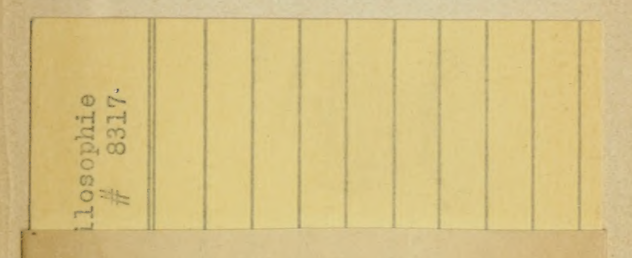











llosophie
8317.

